Ph. Pr.
328
m

Phil. Pract.
328m
Deinhardt

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

# Beiträge

zur

# religiösen Erkenntniß

von

**Johann Heinrich Deinhardt,**
designirtem Director des Gymnasiums in Bromberg.

**Hamburg und Gotha,**
bei Friedrich und Andreas Perthes.

1844.

103. D.

Der

# litterarischen Gesellschaft

zu Wittenberg

als

ein Zeichen hochachtungsvoller Freundschaft

gewidmet

vom

**Verfasser.**

Bayerische
Staatsbibliothek
München

# Vorrede.

Die folgenden Abhandlungen sind aus meinem Bestreben entstanden, mir über die Gegensätze der religiösen Erkenntniß, welche in den letzten Jahren die Zeit bewegten, namentlich über den Gegensatz des Pantheismus und Theismus und seinen weit greifenden Consequenzen ein deutliches Bewußtseyn zu verschaffen und meine durch Nachdenken und Lebenserfahrungen schon längst gewonnenen Ueberzeugungen damit in Verhältniß zu setzen. Gegensätze, wie der genannte, sind nicht isolirte der bloßen Litteratur angehörige Erscheinungen, sondern sie bilden den Stachel der Zeitbewegung überhaupt und erstrecken sich in modificirten Formen durch alle Lebenskreise und verursachen in allen Individuen, die noch eine Entwicklung haben, die dem Grade ihrer Bildung und der Tiefe ihrer Gesinnung entsprechenden Schwingungen. Denn es handelt sich in ihnen nicht um ein vereinzeltes Object der Erkenntniß, was ich wissen kann oder nicht, ohne daß ich hierdurch etwas We=

sentliches gewinne oder verliere, sondern es handelt sich um den wesentlichsten Punkt des geistigen Lebens oder vielmehr um das Wesentliche an und für sich, welches alles Andere, was man nur denken und thun mag, schlechthin bestimmt und im Besonderen namentlich auch die sittliche Lebensrichtung nach ihrer Form, Tiefe und Freiheit bedingt. An den Bewegungen, die die Entwicklung dieses Bewußtseyns von dem Wesen des Absoluten in der Gegenwart hervorbringt, Theil zu nehmen, sich zu entscheiden, Partei zu nehmen oder zu reagiren — erscheint mir daher nicht blos als ein äußerliches durch das Verwachsenseyn mit der Zeit und ihren Tendenzen wie von selbst herbeigeführtes Bedürfniß, sondern als eine sittliche Pflicht, weil es sich um die letzte Kategorie aller sittlichen Pflichten handelt oder um das Princip der Sittlichkeit, welches die beseelende Kraft ist in allem sittlichen Thun.

Von diesen Betrachtungen geleitet habe ich nach dem Maaße meiner Kraft und meiner ganz hauptsächlich pädagogischen und didactischen Bestrebungen gewidmeten Zeit die Streitigkeiten in der religiösen Erkenntniß nicht aus einem müssigen Speculationstriebe, sondern mit der lebhaftesten persönlichen Betheiligung verfolgt, habe mir über die logischen Grundlagen derselben Re=

chenschaft zu geben versucht und die Resultate meiner Erwägung in der mir zu Gebote stehenden Form der Darstellung ausgesprochen.

Daß ich nun von den so entstandenen wissenschaftlichen Abhandlungen einige, welche mir für sich ein zusammenhängendes Ganze zu bilden scheinen, hiermit dem öffentlichen Urtheile übergebe, dazu ist mir der Umstand eine äußerliche Veranlassung geworden, daß ich eben im Begriffe stehe, ein neues Amt zu übernehmen und daher meinen hiesigen Freunden, in deren Vereine die meisten dieser Arbeiten mitgetheilt worden sind, ein kleines Denkmal meiner innigen Hochachtung und Freundschaft hinterlassen, dem neuen Kreise verehrter Männer aber, mit denen ich von nun an die Ehre haben werde zum Zwecke wissenschaftlicher Jugendbildung zusammen zu wirken, schon jetzt ein Zeugniß von meinen Ueberzeugungen geben wollte.

Sollten sachkundige Männer und namentlich diejenigen, die an der Substanz des Christenthums festhalten, aber eben so sehr die philosophische Form des in der Religion unmittelbar gegebenen Geistes der Wahrheit achten und mit aller Kraft pflegen, diese meine Schrift, so gering sie ist, ihrer Beachtung nicht für unwerth halten; so würde ich ihre Beistimmung als einen wünschens-

werthen Lohn für meine Mühe, ihr abweichendes Urtheil aber als ein Mittel betrachten, mich zu orientiren und weiter fortzubilden.

Wittenberg, den 31. März 1844.

Deinhardt.

# Begriff der Religion.

Reflectiren wir auf uns, sofern wir Menschen sind, so finden wir zunächst an uns das natürliche Daseyn, welches von der inwohnenden Seele bewegt, gestaltet und entwickelt wird, eine beseelte Leiblichkeit, welche wir, so sehr sie auch in ihrer natürlichen Form Zeichen eines über die Natur hinausliegenden Wesens an sich trägt, doch im Wesentlichen nicht über den thierischen Organismus hinausstellen können. Der menschliche Leib ist der Naturnothwendigkeit Preis gegeben, wie der thierische, und Geburt und Tod, Wachsthum und Fortpflanzung desselben haben ihre Analogieen und Vorstufen im Thierreiche. Mit diesem natürlichen Theil des menschlichen Daseyns hat nun vor Allem die Religion nichts zu thun und die Thiere haben, weil sie in dieser natürlichen Organisation beschlossen sind, keine Religion, so wie sie keine Sprache haben. Wir finden aber, daß die menschliche Seele, so sehr sie auf der einen Seite gleich der Seele des Thiers das belebende Princip des Leibes ist, auf der andern Seite auch ein Leben in sich selbst hat oder daß sie sich nicht blos auf den Leib bezieht und im Leibe ist, was sie ist, sondern daß sie sich auf sich selbst bezieht und in sich selbst ist, was sie ist. Dieses Insichseyn der menschlichen Seele, was sie zur menschlichen Seele macht und von der Thierseele unterscheidet, ist das Selbstbewußtseyn, in welchem die Seele sich nicht blos von ihrem Leibe und der Außenwelt, sondern — was das Wesentliche ist — sich von sich selbst unterscheidet, sich selbst gegenständlich ist, an sich selbst ihren Inhalt hat und daher der Naturnothwendigkeit entnommen ist und in sich selbst lebt.

Das Insichseyn des Menschen ist das wahre Wesen des Menschen, während der Leib nur seine äußerliche Beziehung auf das Naturleben ist. Dieses Insichseyn bethätigt auch der Mensch allein, sofern er sich wirklich als Mensch bethätigt und nicht in blos thierischen Functionen verharrt. In dieses Gebiet der selbstbewußten Innerlichkeit verlegen wir daher auch allein die Religion und wenn wir sie bestimmen als das Leben Gottes im Menschen oder das Leben des Menschen in Gott, so verstehen wir unter dem Menschen den innerlichen Menschen oder das selbstbewußte, sich von sich selbst unterscheidende Individuum und unter Religion also die lebendige Gegenwart und Wirksamkeit der Gottheit in dem innerlichen selbstbewußten Menschen oder in dem Ich.

Wir nehmen aber hier den innerlichen selbstbewußten Menschen noch in seiner Einfachheit, in welcher alle seine unterschiedenen von der Psychologie betrachteten Offenbarungsformen noch in dem individuellen Centrum zusammengefaßt sind und erheben uns durch diese Fassung über den oft geführten Streit, welcher von den inneren Thätigkeiten die Religion zukomme, ob sie Sache des Erkennens oder des Wollens oder des Gefühls sey. Denken und Wollen deuten schon dadurch auf ihre gemeinsame Wurzel hin, in der sie Eins sind, daß sie untrennbar vereinigt und nur durch einander sind, was sie sind. Ich kann nicht denken, ohne zugleich denken zu w o l l e n und ich kann nicht wollen, ohne an einem Gedanken den Inhalt des Wollens zu haben. Das Etwas, was ich will, ist immer ein Gedachtes. Eben so ist weder die Erkenntniß noch der Wille ohne das Gefühl. Was ich auch denke oder will, immer ist in der Thätigkeit eine Gefühlsbestimmtheit, Freiheit oder Unfreiheit, Harmonie oder Disharmonie, Freude oder Trauer. Eben so wenig kann der Mensch fühlen ohne zu denken oder zu wollen, das Gefühl ist vielmehr nur die subjective Stimmung in der Geistesthätigkeit des Denkens und Wollens und hat an dieser seinen Inhalt.

Die unterschiedenen sogenannten Geistesthätigkeiten sind also gleichsam nur verschiedene nach verschiedenen Seiten hin gerichtete Ausstrahlungen einer und derselben Sonne und diese Sonne, in der sie sich centralisiren, ist das selbstbewußte Subject; dieses ist es, welches denkt und will und fühlt. Und dieser innere Lebensgrund, das Ich, in welchem die Unterschiede in individueller Einfachheit und concreter Unterschiedslosigkeit zusammengefaßt sind, ist als der Grund und Boden der Religion anzusehn. Lebt in dem concreten geistigen Subject Gott oder lebt dasselbe in Gott, so ist in ihm die Religion realisirt. Allerdings werden dann auch alle Thätigkeiten, in denen sich das Subject offenbart, religiös bestimmt seyn und in ihrer Form und in ihrem Inhalt Zeugniß ablegen von dem Leben in Gott; also die Erkenntniß wird nicht mehr menschliche Meinung und ungewisses Wähnen, sondern die Erkenntniß der Wahrheit seyn; der Wille wird frei seyn von Selbstsucht und Eigennutz und das Gute zu seinem Inhalte und Zwecke haben und das Gefühl wird erfüllt seyn müssen von der Freiheit und Seligkeit, die das Daseyn des Absoluten erweckt. Aber an und für sich kann man nicht sagen, daß die Religion die spezifische Angelegenheit von einer dieser Thätigkeiten sey, sondern sie ergreift und erfüllt mich in dem ganzen Umkreis meines individuellen Daseyns, weil sie das zu Gott erhobene und in Gott lebendige individuelle Daseyn selbst ist. Man spricht zwar auch von der Religion in objectivem Sinne und meint also z. B. unter der christlichen Religion etwa die Bestimmungen und Lehren, die das neue Testament enthält und die Geschichte der Kirche weiter ausgebildet und entwickelt hat; aber die Geburtsstätte dieser Bestimmungen sind selbstbewußte in der Wahrheit lebendige Individuen gewesen und diese Bestimmungen sind auch jetzt nur in so weit wirkliche Religion, als sie in bestimmten Subjecten existiren und sich in ihnen neu erzeugen und fortbilden. Es verhält sich in dieser Beziehung ähnlich, wie mit den Naturgesetzen. Auch diese hat der Mensch für sich erfaßt und in

der Naturwissenschaft ausgesprochen und bewiesen, aber für sich sind sie bloße Abstractionen, und Wahrheit und Wirklichkeit haben sie nur in der Natur; nur in den individuellen Erscheinungen der Natur existiren sie als Naturgesetze und sind die ewigen Wesenheiten dieser Erscheinungen. So kann auch die Religion aus ihrem lebendigen Mutterschooße der inneren Subjectivität herausgenommen und als eine abstracte Lehre und Bekenntniß ausgesprochen und mitgetheilt werden; aber die eigentliche und einzige Wirklichkeit der Religion ist das innerliche von Gottes Geist und Leben erregte und erfüllte Subject und diejenigen, welche Religion lehren, beschreiben nur ihr eigenes von Gott belebtes Innere Andern zum Reizmittel, daß sie sich auch bemühen, das Gleiche in sich zu finden und zum Maaßstabe, mit dem sie dasjenige, was sie schon in sich haben, messen können. Das ist aber dann bloße Religionslehre, während die Religion selbst das zu Gott erhobene und mit Gott erfüllte individuelle Subject ist.

Ist aber der innerliche Mensch und zwar in seiner individuellen Totalität der Grund und Boden, auf dem die Religion erwächst, so entsteht die weitere Frage, was ist's denn nun eigentlich in uns, was uns dazu treibt, uns mit Gott zu vereinigen, ja überhaupt nur ein solches Wesen, was wir Gott nennen, vorauszusetzen? —

Es muß gestattet seyn, zunächst, wenn auch nur mit wenigen Worten, an die äußere Lebenserfahrung zu erinnern, daß im Laufe des individuellen Lebens die Noth die gewöhnliche Geburtsstätte einer lebendigern Religiosität zu seyn pflegt. Es ist ein altes bewährtes Sprüchwort: Noth lehrt beten. Der Tod nimmt uns etwa die geliebtesten Menschen hinweg, oder wir selbst sind von Krankheit oder Armuth und Hülfslosigkeit niedergedrückt oder wir haben in unsrer bürgerlichen Stellung nicht die wünschenswerthe Unabhängigkeit; in solchen und ähnlichen Fällen, wo wir die Schranken unseres individuellen Daseyns fühlen, nehmen wir mit besonderer Erregtheit unsre Zuflucht zur Gottheit und fühlen uns erst in die-

ser Erhebung getröstet und frei gemacht. Und nicht anders verhält es sich mit ganzen Völkern. Beobachten wir die Zeitmomente, wo der religiöse Geist sich mächtiger offenbart, so finden wir sie bezeichnet durch Unterdrückung von außen oder Krieg, allgemeines Unglück, Krankheit u. s. w. Druck und Unfreiheit sind es, die in dem Menschen das lebendige Bedürfniß nach Freiheit hervorrufen und ihn zu Gott hintreiben, um in ihm Freiheit und Genüge zu finden. Aber die äußeren Ereignisse und Erfahrungen sind nur zufällige Erregungsmittel und würden auf uns gar keinen Einfluß ausüben können, wenn nicht unser Bewußtseyn ihnen entgegenkäme und sie in seinem Sinne deutete. Wir haben Religion und brauchen Religion auch ohne solche negative Ereignisse, aber in diesen wird sich das Bewußtseyn der in ihm selbst liegenden Schranke, die dasselbe zur Religion hintreibt, lebendiger bewußt. Was uns auch ohnedieß innerlich zur Religion hintreibt und ihre Genesis, wenn auch noch nicht ihre Realität bildet, ist das Bewußtseyn der individuellen Beschränktheit. Auf welcher Stufe der geistigen Ausbildung wir auch stehen mögen, immer bleibt uns die individuelle Schranke. Wir wissen und fühlen, daß wir nicht blos sinnlich, sondern auch geistig endliche Wesen sind, deren Daseyn und Bewußtseyn blos bis auf einen gewissen Punkt geht und daß jenseits dieses Punkts eine Sphäre liegt, über die wir keine Macht und kein Bewußtseyn haben. Und dieses Bewußtseyn unsrer Endlichkeit und Beschränktheit geht durch alle Thätigkeiten hindurch, in denen sich unser Inneres offenbart und sich mit sich selbst vermittelt. Die Erkenntniß entwickelt sich zwar von Stufe zu Stufe und gibt uns wachsende Einsicht in das Wesen der Dinge, so wie über uns selbst und den Endzweck unseres Daseyns; aber die Erkenntniß, die jedem von uns als individueller Persönlichkeit eigen ist, bleibt endlich und beschränkt; endlich dem Umfange nach eben so sehr, als nach der Tiefe und Allgemeinheit. Ja es verhält sich hier wie mit einem von seinem Mittelpunkte sich erweiternden Kreise. Wie dieser von seinem concentrischen

Mittelpunkte aus wächst und so sich nach Radius und Umfang vergrößert und doch durch sein Wachsthum gerade immer größere Grenzen erhält, in denen er mit dem übrigen Raume in Beziehung tritt; so werden auch für die wachsende Erkenntniß die Grenzpunkte, in denen das schon Erkannte mit dem noch nicht Erkannten in Verbindung tritt, immer zahlreicher und mit dem Bewußtseyn von dem Wachsthum der Erkenntniß wächst daher auch nothwendig das Bewußtseyn von der Größe des noch nicht Erkannten und die das Meiste und Beste wissen, haben daher auch die deutlichste Erkenntniß von den Schranken ihres Wissens.

Ganz ähnlich reflectirt sich die Beschränktheit, die uns als individuellen Geistern zukommt, in dem Willen. Der Wille ist Selbstbestimmung oder die Fähigkeit des Ichs, sich selbst zum Urheber seiner Wirklichkeit zu machen. Das Gesetz des Willens ist, daß das Subject seine eigne That ist oder sich selbst zu dem macht, was es ist. Daß wir aber überhaupt schon in die Existenz eintreten, daß wir uns unter ganz bestimmten Bedingungen entwickeln, daß wir von diesen Eltern geboren und erzogen sind, diesem Volke angehören, daß uns diese und andre Lebensschicksale zufallen, daß wir zu einer bestimmten Zeit sterben müssen u. s. w., alles das ist nicht Sache unserer Selbstbestimmung; wir haben es nicht gewollt und sind in sofern auch nicht unsere eigene That, sondern finden uns durch einen andern Willen und eine andere Macht bestimmt und müssen es uns gefallen lassen und bleiben, was wir sind, wir mögen wollen oder nicht. Und wenn wir auch von dieser Natur-, Familien- und Volksbestimmtheit absehn, zu der wir uns nicht selbst bestimmt haben, und darauf sehen, wozu wir uns innerhalb der gegebenen Verhältnisse machen und machen können, so finden wir auch hier keineswegs die Unabhängigkeit und selbstbestimmende Kraft des Willens, die sein Wesen ist. Ohne die Freiheit, die die Religion gibt, ist der Wille bestimmt durch sinnliche Lust, Eitelkeit, endlichen Vortheil und ist also in seinen Entschließungen

bedingt durch etwas Aeußerliches und nicht blos durch sich selbst, was sein Begriff doch ist.

Wenn nun in der Erkenntniß und in dem Willen eine Schranke ist, so offenbart sie sich nothwendig schon um deswillen auch im Gefühl. Stößt die geistige Thätigkeit des Erkennens und Wollens und des davon abhängigen Handelns auf Schranken, so erscheint diese Beschränktheit sofort auch als Stimmung des Gefühls, als Unfreiheit, Unfrieden mit sich und der Welt, Unruhe ꝛc. Diese Unfreiheit und Unklarheit des Gefühls existirt, in wem und unter welchen Umständen sie sich findet, zugleich mit dem Gefühl, daß es nicht so ist, wie es seyn sollte und mit dem unwiderstehlichen Triebe, diesen Zustand aufzuheben und Theil zu nehmen an einem Wesen, in welchem unendliche Klarheit, Freiheit und Seligkeit herrscht.

Also in dem Bewußtseyn unsrer Schranke und Nichtigkeit liegt die Genesis der Religion. Nicht die Schranke als solche führt zur Religion, sonst müßten auch die Thiere Religion haben, sondern das Bewußtseyn der Schranke ist die Zeugungsstätte der Religion. Denn in dem Bewußtseyn der Schranke liegt zugleich das Bewußtseyn des Unendlichen und die Bestimmung zum Unendlichen. Wie wollte ich die Endlichkeit der Erkenntniß fassen, wenn ich nicht zugleich den Trieb und die Bestimmung zur Unendlichkeit der Erkenntniß in mir trüge? Wie könnte sich der Wille unfrei fühlen, wenn nicht sein Wesen und seine Bestimmung die Freiheit wäre? Eben so kommt das Gefühl der leiblichen und geistigen Noth von der Gewißheit her, daß dieser Nothstand nicht unsre Wahrheit ist, sondern daß die Freiheit von der Noth das ist, was unserem Wesen entspricht. Das Bewußtseyn des Endlichen ist zugleich ein Bewußtseyn des Hinausseyns über das Endliche wenigstens der Bestimmung nach und darum lebt in dem Bewußtseyn des Endlichen, das der Mensch als Mensch in sich trägt, auch der unwiderstehliche Trieb, sich

seiner Endlichkeit und Unvollkommenheit zu entäußern und in eine Sphäre zu flüchten, in der Noth, Mangel, Schranke, Uebel und Sünde absolut aufgehoben sind. Dieser Prozeß, in welchem sich das endliche und beschränkte Subject aufgiebt und sich an den Unendlichen, an Gott hingibt, ist das erste Moment der Religion, es ist der Befreiungsprozeß des Menschen, durch welchen Schranke und Sünde getilgt und die Vereinigung des Menschen mit Gott bewirkt wird, ein Herausarbeiten des Menschen aus seiner natürlichen Bestimmtheit zu der idealen Gestalt, in welcher er sich dann eins weiß und fühlt mit Gott und befähigt ist, seinen Willen in Einklang zu halten mit dem göttlichen Willen. Diese ideale Gestalt aber, zu der jener Befreiungsprozeß den Menschen einmal erheben und die dieser immerfort erneuern soll, ist die sittliche Persönlichkeit, das Zweite, worauf es in der Religion ankommt. Beide aber — nämlich die Erhebung des Menschen zu Gott und die freie Einigkeit des Menschen mit Gott oder die Sittlichkeit — setzen die Erkenntniß Gottes voraus, die das Dritte oder vielmehr das Erste in der Religion ist. Denn wenn die Aufgabe des religiösen Prozesses darin besteht, mich in meiner individuellsten Persönlichkeit zu Gott zu erheben, mich zu entäußern und des Lebens und der Gnade Gottes theilhaftig zu machen, so wird, damit dieser Prozeß nur beginnen könne, irgend ein Begriff von der Gottheit vorausgesetzt. Soll ich mich zu Gott erheben, so muß sich mir Gott zuvor in irgend einer seiner Bestimmungen offenbart haben, sonst ist aller Cultus unmöglich. Niemand glaubt nur so im Allgemeinen an Gott, sondern er glaubt auch etwas von Gott, was sein Wesen ist, und diese Bestimmtheit der Erkenntniß Gottes bedingt nicht blos die Möglichkeit, sondern auch die Richtung, Form und Kraft des Cultus so wie das Princip der Sittlichkeit. Wie komme ich zu Gott? Das ist erst die zweite Frage in der Religion oder die Frage nach der Versöhnung mit Gott. Was ist Gott? ist die erste Frage und die dritte: was bin ich im Verhältniß zu Gott und zu

den Menschen, wenn ich das Ziel meines Strebens erreicht habe oder worin besteht die Sittlichkeit?

1. Darin sind alle Religionen und alle Menschen, die an Gott glauben, eins, daß Gott das unendliche Wesen ist, das außer sich keine Schranke hat und also in Beziehung auf den Menschen das Wesen, dem der Mensch in sich keine Schranke entgegenstellen darf, sondern dessen Leitung und Willen er sich unbedingt überlassen soll. Der Unterschied in der Erkenntniß und daher auch der Unterschied unter den Religionen beginnt aber mit der weiteren Frage: was ist das Unendliche, das in Allem waltet und walten soll, was ist dieses Wesen aller Wesen in sich selbst? Wenn ich nämlich sage: Gott ist das Unendliche oder der Unendliche und fasse das Unendliche als das Alles bestimmende, Alles beherrschende, und namentlich mich, den Menschen, beherrschende und bestimmende Wesen, so habe ich Gott nur erst gefaßt in Beziehung auf Anderes, in Beziehung auf die Welt und den Menschen, aber was nun das Unendliche in sich selbst ist, von was für Natur und Eigenschaft, das ist damit noch nicht erkannt. Es handelt sich aber in der Lehre von Gott darum, was Gott in sich selbst ist unabhängig von uns und unsrer Erhebung zu ihm. Für den Menschen zwar existirt Gott nur in so weit und in so fern, als er in dem menschlichen Bewußtseyn ist und wenn Gott nicht in unserem Bewußtseyn ist, so ist's für uns so gut, als wenn gar kein Gott existirte und die Atheisten, wenn es anders solche gibt, wären diejenigen, in deren Bewußtseyn Gott nicht existirt und sie sprechen es dann auch aus, daß Gott überhaupt nicht ist. Es ist hier gerade so wie mit anderem geistigen Inhalt, der in unser Bewußtseyn fällt. Für mich existirt ein anderer Mensch oder ein Volk oder ein Buch oder auch nur ein Gedanke, ein Gesetz oder was es auch außer mir sey, es existirt ein solches Wesen für mich nur in so fern, als ich von ihm weiß und wenn ich nichts von ihm weiß, so ist's so gut für mich, als wenn es überhaupt nicht existirte. Aber wenn ich einmal eine

Sache wahrhaft weiß, so liegt auch dieses im Wissen, daß es nicht blos subjectives Wissen ist, sondern daß die gewußte Sache objective Realität hat. Einen andern Menschen erkenne ich nur dann, wenn er sich mir offenbart und ich weiß nur das von ihm, was er für mich ist und in mir ist, aber das liegt sogleich in der Erkenntniß, daß ich in ihr den Andern so habe, wie er in sich selbst ist und daß ich ihn gar nicht erkannt habe, wenn ich ihn nicht so weiß, wie er sich selbst weiß oder vielmehr wie er in sich selbst ist. Auch die Natur hat in Beziehung auf uns objective Realität, sie ruht auf ihrem eigenen Begriffe und besteht und entwickelt sich unabhängig von uns, wir mögen sie erkennen oder nicht und trotz dem, daß uns die objective Realität der Natur absolut gewiß ist, ist sie doch nur in so fern für uns, als wir von ihr wissen. So ist's auch mit ihren Gesetzen. Wir haben ein Bewußtseyn von ihnen und so sehr dieses Bewußtseyn von den Naturgesetzen in uns ist, unserem Geiste und unsrer Vorstellung angehört, so ist es doch nur dann Wahrheit, wenn es dasselbe ist, als was die Natur in sich selbst ist oder wenn unser Bewußtseyn von der Natur identisch ist mit dem objectiven Begriffe der Natur. Die wahre Erkenntniß ist von der besonderen Subjectivität unabhängig und in sich allgemein und objectiv. Nehmen wir beispielsweise noch die mathematische Erkenntniß, so sind ihre Sätze von dem erkennenden Subjecte völlig frei; es sind allgemeine, objectiv gewisse Wahrheiten und sie werden als solche auch durch den Beweis gerechtfertigt. Je nach der eigenthümlichen Bildung und Fassungskraft erkennt sie das eine Individuum und das andere erkennt sie nicht; wer sie aber erkennt, der erkennt damit zugleich auch, daß er in dieser Erkenntniß, so sehr sie in ihm lebt, etwas objectiv Allgemeines hat.

So ist alles wahre Wissen beschaffen, es ist Wissen mit der wesentlichen Bestimmung, daß das Gewußte Realität hat, und das Wissen von Gott macht davon so wenig eine Ausnahme, daß für dasselbe die gegebene Bestimmung in einem

unendlich prägnanterem Grade gilt. Auch das religiöse Wissen ist zunächst allerdings eine Thätigkeit und Vermittelung unseres Geistes, aber es ist Wissen mit der absoluten Sicherheit, daß der von uns gewußte Gott ein reales, von unserem und allem menschlichen Bewußtseyn unabhängiges, in sich seyendes und sich auf sich selbst beziehendes Wesen ist und der geringste Zweifel an der Objectivität dieses Wissens würde den Begriff der Religion sofort zerstören. Ich sage, daß dieses Wissen von Gott für uns eine unendlich höhere Realität hat, als alles andere Wissen etwa von den Naturgegenständen oder von den Menschen. Denn alles Andere ist uns im Verhältniß zu Gott unwesentlich, d. h. unsere Existenz ist durch die Existenz der anderen Dinge nicht so wesentlich bedingt, als durch die Existenz Gottes. Gott bildet das absolut nothwendige Complement unseres Wesens; wir können uns nicht selbst erfassen, wenn wir nicht zugleich Gott mit erfassen, wir können nicht existiren, ohne daß Gott als existirend vorausgesetzt wird, wir leben und sind nur in Gott. Gott ist uns nicht etwa ferner, als die andern Gegenstände des natürlichen oder geistigen Universums, sondern er ist uns näher, er ist uns das Allernächste, das sich unwiderstehlich in uns geltend macht und unser Wissen und Wollen und das Centrum unsrer Persönlichkeit in Anspruch nimmt, wie nichts in der Welt. Daher hat auch kein Wissen, so gewiß es auch in sich seyn mag, den Grad der Gewißheit, den das Wissen von Gott in sich hat. Das wirkliche Wissen von Gott ist uns nicht blos so gewiß, als es uns etwa gewiß ist, daß die Sonne am Himmel ist, sondern es ist gewisser; es hat das absolute Criterium der Gewißheit in sich, es ist mir so gewiß, als ich mir selbst gewiß bin. Die Gewißheit des Selbstbewußtseyns ist nicht blos eine höhere Gewißheit, als die durch unsere Sinne vermittelte Gewißheit, sondern es ist die Gewißheit selbst und daher der Maaßstab für alle Gewißheit. Aber so gewiß es ist, daß ich bin, so gewiß ist es, daß ich in Gott bin und daß Gott in mir ist und ich kann meines Seyns nicht anders ge-

wiß seyn, als indem ich zugleich mit demselben Grade der Sicherheit des Seyns Gottes gewiß bin, durch welchen mein Seyn bedingt ist.

Die unmittelbarste Form, in welcher diese Gewißheit von Gott in uns existirt, ist der Glaube. Der Glaube ist subjective Gewißheit von Gott oder die Gewißheit, die ich, dieses bestimmte Subject, vom Absoluten in mir trage. Er ist nicht ein unsicheres Wähnen und Meinen, sondern Gewißheit, absolute, zweifellose Gewißheit, denn eine noch den Zweifel in sich tragende Gewißheit ist von dieser Seite keine Gewißheit mehr, sondern mit Ungewißheit vermischte Gewißheit, aber der Glaube ist fern von aller Ungewißheit, er ist nach Luthers Ausdruck eine lebendige, verwegene Zuversicht, so gewiß, daß er tausendmal darüber stürbe. Es ist aber die Gewißheit, die ich von Gott habe, wenigstens ist von einem solchen Glauben in der Religion allein die Rede. Ich kann auch einen andern Inhalt des Glaubens haben, ich kann glauben an die Rechtlichkeit eines andern Menschen, an die Gesetzmäßigkeit des Universums, an die Herrlichkeit des Vaterlandes ꝛc. und in allen Fällen ist diese subjective Gewißheit, die ich von einer Sache habe, etwas eben so Herrliches als Wirksames, aber der religiöse Glaube geht über alle solche Formen des Glaubens, die sich auf etwas Endliches beziehen, hinaus und umfaßt sie, indem er Gott umfaßt. Der religiöse Glaube kann durch Belehrung in dem Subjecte äußerlich vermittelt seyn, aber die Belehrung bringt ihn nicht nothwendig hervor. Das Subject kann voll von religiösen Kenntnissen und doch ohne Glauben seyn. Eben so können Lebensschicksale den Glauben vermitteln, aber sie können auch spurlos an dem betreffenden Subjecte vorübergehen, ohne daß sie in ihm zünden und das Licht des Glaubens erzeugen. Es mag auch seyn, daß manches Subject durch die Nothwendigkeit des Denkens zum Glauben geführt wird oder mit andern Worten, daß die objective Begründung der Sache die subjective Gewißheit zur Folge hat, aber theils ist diese Folge nicht noth-

wendig, theils ist der umgekehrte Gang der gewöhnlichere, daß ich die subjective Gewißheit durch Hervorhebung des Allgemeinen in ihr und durch Entwicklung des Zusammenhangs ihrer Momente zur objectiven Gewißheit im Beweise erhebe. Der Glaube kann äußerlich auch durch die Autorität vermittelt seyn, indem ich den Aussprüchen einer Person, deren Wissen und Wesen mir durch anderweitige Erfahrungen als glaubwürdig gilt, Folge leiste.

Aber alle diese äußeren Vermittlungen, die zum Theil schon mit dem Cultus zusammenhängen, sind der bloße Weg zur Sache und nicht die Sache selbst. Die Sache selbst oder der Begriff des Glaubens ist die absolute Gewißheit einer menschlichen Persönlichkeit von Gott. Die beiden Momente des Glaubens sind demnach die menschliche Persönlichkeit mit ihren Erfahrungen, Schicksalen, Nachdenken, Lernen ꝛc. und Gott selbst, der durch seine Gegenwart und Wirksamkeit im Menschen diese Gewißheit von sich hervorgebracht hat und hervorbringt. Der Glaube ist eben so sehr ein Werk Gottes als ein Werk des Menschen. Wenn Gott dem Menschen sich nicht mittheilte, so würde der Mensch Gottes nicht gewiß werden können, aber auch wenn der Mensch sich nicht öffnete und mit Freiheit der göttlichen Offenbarung sich hingäbe, so würde Gott sich ihm nicht mittheilen können; aber freilich gehört es eben so sehr zur Natur Gottes, sich mitzutheilen, als zur Natur des Menschen, Gottes theilhaftig zu werden.

Die nähere Bestimmtheit des Glaubens liegt nun darin, als was für ein Wesen Gott dem menschlichen Subjecte gewiß ist. In diesem Unterschiede der Auffassung Gottes im Glauben liegen die unterschiedenen Religionen. Darin zwar sind alle Religionen eins, daß Gott das Unendliche ist und der Mensch und die Welt überhaupt das Endliche; aber wenn nun die weitere Frage gestellt wird, was ist das Unendliche in sich? da lauten die Antworten so verschieden, so verschieden die Religionen sind und es ist dann ein wesentlicher Unterschied, ob z. B. Gott als das Licht, oder die Schönheit

oder als der Herr, oder als die Liebe oder der Geist gefaßt wird, aber selbst unter den noch so verschiedenen Erkenntnißformen des göttlichen Wesens wird ein innerer Zusammenhang stattfinden und diejenige Fassung wird als die vollkommenste angesehn werden müssen, die die übrigen als Momente oder als unterschiedene Beziehungen ihres eigenen Wesens in sich hält.

2. Das zweite Moment der Religion ist der Cultus. Er setzt die Gewißheit von Gott und eine bestimmte Erkenntniß seines Wesens voraus und richtet sich in seiner Form und Tiefe nach der Bestimmtheit dieser Erkenntniß. Diejenige Religion, in der Gott als Liebe gefaßt wird, muß einen auf Liebe und Vertrauen basirten Cultus haben und die Cultusformen werden einen geistigen Character haben.

Der Cultus unterscheidet sich aber dadurch von der Erkenntniß Gottes, daß er practisch ist. Die Erkenntniß hat einen bestimmten Begriff von Gottes Wesen, im Cultus aber verfolge ich einen bestimmten Zweck, nämlich den Zweck, mich zu Gott zu erheben oder mich in eine solche Richtung und Bewegung zu setzen, daß Gott in mir lebe und wirke. Der Cultus geht aus von dem Gefühl der Geschiedenheit des Menschen von Gott und ist der geistige Prozeß, diese Geschiedenheit aufzuheben und eine lebendige Gemeinschaft zu bewirken. Der Anfang im Cultus ist das Bewußtseyn der Geschiedenheit von Gott und das ist der negative Theil desselben. Es entwickelt sich dieses Bewußtseyn von der Endlichkeit des Endlichen und von der Unvollkommenheit des Unvollkommnen in mir etwa an einzelnen Fehlern und Gebrechen, die ich an mir finde und im Widerspruch mit dem göttlichen Wesen und Willen sehe, aber das Bewußtseyn von meiner Nichtigkeit bleibt nicht beim Einzelnen stehen, sondern geht in seiner vollendeten Entwicklung auf das Ganze und der Mensch geht nicht blos zu dem Bekenntniß fort, daß dieses oder jenes oder Vieles in ihm nicht so ist, wie es in Gott seyn soll, sondern daß er selbst in seiner totalen Persönlichkeit vor Gott nichtig und

verwerflich ist. Aber indem der Mensch sich seiner Endlichkeit und Nichtigkeit lebendig bewußt wird und sich selbst verwirft, so ist in einer solchen totalen Negation seiner Selbstheit in der That die letzte Schranke, die ihn von Gott trennt, aufgehoben und der Zugang zu dem absoluten Leben Gottes eröffnet. Das Bewußtsein von der Endlichkeit des Endlichen ist zugleich ein Bewußtseyn von der alleinigen Realität des Unendlichen und das Gefühl von der absoluten Verwerflichkeit des Bösen in mir ist nicht möglich ohne das Gefühl des absolut Guten, das mir nahe ist und mich zu sich erhebt. In der unbedingten Verwerfung des Bösen liegt zugleich das Zeugniß, daß ich das Gute allein billige und will und in seiner Aneignung mich allein befriedigt fühle. Das tiefste Gefühl der Sünde und die Reue über die Sünde hat zur Folge den Trost, daß die Sünde überwunden ist und daß sie auch in mir überwunden wird so gewiß, als es gewiß ist, daß des Menschen Bestimmung ist, in Gott zu seyn.

In den vorchristlichen Religionen ist dieser negative Prozeß, durch welchen der Mensch die Schranken zwischen sich und Gott aufhebt oder aufzuheben sucht, noch an das Sinnliche geknüpft in Folge der sinnlichen Auffassung der Gottheit. Die gewöhnliche Form des Cultus ist daher das äußerliche Opfer, in welchem der Mensch das Bekenntniß ablegt, daß ihm nichts so groß und theuer ist, was er nicht der Gottheit hinzugeben im Stande wäre; aber das höchste Opfer ist das Opfer des Geistes, in welchem der endliche Geist sich selbst Gott aufopfert und dieses Opfer ist erst im Christenthum erkannt zugleich mit dem Begriffe, daß Gott der Geist ist und daher auch alles Bewegen zu ihm und alles Leben in ihm im Geiste vor sich geht. Das Christenthum tritt daher mit der Forderung auf: thut Buße! Die Buße ist aber der Tod des empirischen Ichs, aus welchem das geistige Selbst erwächst und in der Buße als der Verwerfung des natürlichen Menschen liegt zugleich eine unendliche Sehnsucht nach dem Menschen des Geistes, dem absolu-

ten Ebenbilde der Gottheit, in dem Gott in seiner unendlichen Fülle lebt und wirkt. So sehr nun der einzelne Mensch die Bestimmung hat, auch in sich den Menschen des Geistes zur Existenz zu bringen und nichts davon ablassen kann, daß er bestimmt sey zum Ebenbilde der Gottheit, so wird doch dieses Gott gleiche Wesen in uns nur zeitlich hervorgebracht, an sich ist es ewig und dem Menschen, in welchem jene Conversion vor sich geht, erscheint es als das Ideal seiner Vollkommenheit und als das absolute Zeugniß von der Gnade Gottes, der sich dem Menschen mitgetheilt hat, um ihn zu sich zu erheben. Der christliche Cultus besteht daher namentlich darin, den Gottmenschen zu erkennen, ihm sich hinzugeben, in ihn sich einzuleben. Dieses Verhältniß heißt auch Glaube, wie jene subjective Gewißheit von Gottes Wesen, aber der Glaube hat hier die practische Bedeutung des Vertrauens, der Hingebung, der Ueberlassung, während er dort in der Bedeutung theoretischer Gewißheit genommen wurde. Für eine solche Stimmung und Stellung des Gemüths, in welcher der Mensch das Verwerfliche in sich verworfen und sich gleichsam von sich selbst geschieden hat, ist das Evangelium, daß Gott erschienen ist im Fleisch, erst etwas, weil diese Verkündigung dem innersten Bedürfnisse des Subjects Befriedigung gewährt. Die bloße Erzählung, daß Gott als Mensch erschienen sey, würde den Schriften, welche im Christenthum als das Hauptmittel religiöser Erhebung gelten, nicht die Kraft und Wahrheit geben, die sie haben, sondern der Geist, der sie durchdringt, ist es, der den Geist des Menschen zu sich hinzieht und ihm das objective Zeugniß gibt, von dem, was er subjectiv in sich fühlt und erstrebt. Ihre Sprüche und Geschichten stammen aus dem Geiste des menschlichen Glaubens, der sich der ewigen Wahrheit unbedingt überläßt, und daher auch umgekehrt aus dem Geiste der göttlichen Gnade, die sich dem Menschen mittheilt und sind daher jedem, der auf demselben Punkte der Erhebung zu dem Unendlichen steht, wie aus dem Herzen geschrieben

und tönen ihm wie die lieblichste Musik aus dem Lande seiner Sehnsucht. Das Wohlgefallen aber an und das Vertrauen zu der vollkommnen Persönlichkeit, von der das Evangelium Zeugniß ablegt, ist ein Beweis davon, daß derjenige Mensch, der es hat, den sinnlichen, natürlichen und selbstsüchtigen Menschen wirklich verworfen und den Gott gleichen Menschen sich zum Ziel seines Denkens und Strebens erwählt habe; dieses Verhältniß rechtfertigt vor Gott und ist die Quelle eines neuen sittlichen Lebens. Die sogenannte Sündenvergebung vor Gott, deren sich der Mensch im Glauben an den Gottmenschen theilhaftig geworden empfindet, kann nicht so formell angesehen werden, als wenn ein König einem Verbrecher aus Gnaden die Strafe erläßt, wobei der Verbrecher doch immerfort der Gesinnung nach ein Verbrecher bleiben könnte; die Sündenvergebung vor Gott ist real, dem Menschen sind die Sünden vergeben, wenn die Wurzel derselben in ihm getilgt ist d. h. wenn die innerste Intention des Willens auf das absolut Vollkommne geht. Daher erreicht der Cultus nur dann seinen Zweck, wenn sich in demselben der sittliche Geist erzeugt und immerfort erneuert und entwickelt. Die Probe wahrhafter Religiosität ist die Sittlichkeit.

3. Sittlich aber ist der Mensch in der freien Uebereinstimmung mit Gott oder wenn seine individuelle Selbstbestimmung eins ist mit dem, was er als die absolute Bestimmung Gottes weiß. Zur Sittlichkeit gehört also zuerst Selbstbestimmung des individuellen Selbstbewußtseyns oder die freie Entschließung des Selbsts aus sich. Soll ich also entscheiden, was in mir sittlich ist oder unsittlich, so muß ich zuerst darauf sehen, was ich frei aus eigener innerer Bestimmung denke und will, denn das ist allein *meine* That, während Alles, was ich von außen her, also z. B. aus Furcht vor irgend Etwas, etwa aus Furcht vor Strafe, Schande, Noth u. s. f. thue, nicht meine Selbstbestimmung ist, sondern ein Bestimmtseyn durch Anderes außer mir, dem ich mich willenlos unterwerfe. Das Thier hat eben darum keine

Sittlichkeit und auch keine Unsittlichkeit, weil es keine Selbstbestimmung hat, und auch in dem Sclaven kann sich keine wahrhafte Sittlichkeit entwickeln, weil in ihm der Wille machtlos darnieder gehalten wird. Mit diesem Momente der Freiheit, welches in der Sittlichkeit liegt, fällt es zusammen, daß die Sittlichkeit nichts von Natur Gegebenes seyn kann, sondern eine Bestimmtheit, zu der sich der Mensch selbst erhebt und darin liegt auch der Zusammenhang der Sittlichkeit mit der religiösen Erhebung, in der sich der sittliche Geist erzeugt und erneuert.

Das andere Moment aber in der Sittlichkeit besteht darin, daß meine individuelle Selbstbestimmung und die totale individuelle Wirklichkeit, die ich mir selbstbestimmend gegründet habe, eins ist mit dem, was ich als die Wahrheit weiß. Die Gewißheit, die ein Mensch von der Wahrheit und zuletzt von der absoluten Wahrheit von Gott hat, ist das Princip seiner Sittlichkeit und daher auch der Maaßstab, mit welchem er seine Handlungen mißt, ob sie sittlich sind oder unsittlich, gut oder böse. Etwas Anderes kann der Mensch nicht erstreben und erstrebt er auch nicht, als seiner inneren Persönlichkeit eine solche Gestalt und Richtung zu geben, daß sie in freier Einigkeit und Uebereinstimmung stehe mit dem absoluten Wesen. Daher hängt die Form und Tiefe der Sittlichkeit von der Erkenntniß Gottes ab. Habe ich die Erkenntniß von Gott, daß er die Liebe ist, so besteht dann meine Sittlichkeit darin, daß meine individuelle Wirklichkeit von dem Gesetz der Liebe bestimmt sey und zwar in der freien Weise, daß ich mich selbst bestimme, indem ich mich von der Liebe in meinem Verhalten bestimmen lasse. Jede Religionsform hat ihre eigenthümlich bestimmte Sittlichkeit und die absolute Religion, welche Gott nicht in einer seiner Eigenschaften, sondern in der Totalität seines Wesens faßt, hat daher nothwendig auch das absolute Princip der Sittlichkeit und in ihr ist der sittliche Mensch erst das Ebenbild der Gottheit.

Da die Sittlichkeit die freie Uebereinstimmung der geistigen Wirklichkeit mit dem absoluten Wesen ist oder die freie Uebereinstimmung des endlichen Geistes mit Gott; so bezieht sie sich nicht blos auf einzelne Thätigkeiten unseres Innern oder auf einzelne Sphären der menschlichen Existenz, wie Familie oder Staat oder Freundschaft 2c., sondern sie ist eine universelle Idee. Sie greift durch das gesammte individuelle Geistesdaseyn und ich mag mich zu mir selbst verhalten oder zu Andern, zu Gott oder Menschen, zu Personen oder Gedanken, zur Natur oder zum Geiste, immer bin ich entweder sittlich oder unsittlich, sittlich, wenn meine individuelle Selbstbestimmung mit dem Unendlichen der Sphäre, auf die ich mich eben beziehe, eins ist; unsittlich, wenn eine Disharmonie zwischen mir und dem Göttlichen statt findet.

Schon die Erkenntniß ist, worauf sie sich auch beziehen möge, eine Form der Sittlichkeit und die Alten haben in dem richtigen Bewußtseyn von dem Wesen des Sittlichen die Erkenntniß unter dem Namen der Weisheit mit unter die Tugenden gerechnet. Aber die Sittlichkeit der Erkenntniß liegt nicht in dem Allgemeinen oder dem Gesetze, was erkannt wird, sondern darin, daß in der Erkenntniß ein selbstbewußtes Individuum sich so ganz und gar der Wahrheit hingibt, daß es ein Organ wird ihres allgemeinen Wesens und daher den Inhalt des letzteren durch den Prozeß der Erkenntniß zu Tage fördert. Diejenigen menschlichen Individuen, welche Gesetze der Natur oder des Geistes gefunden haben, sind in dem Momente der Erfindung sittlich bestimmt gewesen, weil sie ihre ganze individuelle Persönlichkeit an den Gedanken hingegeben haben, daß er nur in ihnen lebte und sie in ihm. Es kommt bei der Sittlichkeit auf den lebendigen Zusammenschluß einer individuellen Persönlichkeit mit dem Allgemeinen oder dem an und für sich und abgesehn von der einzelnen Persönlichkeit Werthvollen an, so daß Beides — das Göttliche und die individuelle Persönlichkeit — momentan ein Leben bilden, wie Leib und Seele und diese Einheit

ist in jeder lebendigen Erkenntniß gegeben. Eben so ist das Verhältniß des Einzelnen zu andern Menschen nur eine besondere Seite der Sittlichkeit. Wenn der Geist der Gemeinschaft, sey es der Familiengeist oder der Volksgeist, in dem Einzelnen lebendig ist und sein Thun und Lassen bestimmt, so ist er sittlich in Bezug auf Andere und die Eigenschaften, die das Wirken des allgemeinen Geistes in dem Individuum bezeugen, wie Gerechtigkeit, Liebe und Treue kommen dann zum Vorschein.

# Von der Offenbarung Gottes in der Welt.

Die Gegenstände der Natur nehmen wir sinnlich wahr, andre Menschen sehen wir in ihrer leiblichen Gestalt und hören ihr Inneres durch die Sprache. Auf diese Weise fällt Gott nicht in unser Bewußtseyn. Gott hat das Moment sinnlicher Unmittelbarkeit nicht an sich und wird daher auch von Niemand gesehn, noch sonst sinnlich wahrgenommen. Um so mehr aber drängt sich die Frage auf, auf welchem Wege kommen wir zur Erkenntniß Gottes? Wie geht es zu, daß wir von dem unsichtbaren Wesen Gottes wissen? Sicher muß das Mittel der Gotteserkenntniß für den Menschen seyn, denn sonst würde nicht fast die ganze Menschheit, wie mit einem Munde bekennen, daß ein Gott ist. Im Menschen aber muß dieses sichere Mittel der Gotteserkenntniß liegen, denn die andern Wesen, die wir kennen, wissen nichts von Gott und haben keine Religion. Die nächste Quelle nun, aus welcher wir unsre Ideen und Vorstellungen von der Gottheit nehmen, ist der Geist des Volks, dem wir angehören. Der Volksgeist ist die Substanz des Einzelnen, der dem Volke angehört, und was der Volksgeist als seinen Ausdruck und als sein Eigenthum sich im Verlauf der Zeiten angeeignet hat, das geht bewußt oder unbewußt in den Einzelnen über und bestimmt sein Denken und Thun. Der Einzelne ist Glied des Volksorganismus und der Geist des Ganzen kommt in dem Einzelnen zur Erscheinung, ohne daß dieser zunächst darüber reflectirt oder weiß, was er thut. Wie Sitte und Sprache dem Einzelnen immanent wird, ehe er auch nur im Geringsten darüber reflectirt, was er daran hat; so setzen sich in uns diejenigen

Vorstellungen von der Gottheit fest, die im Volke oder wenigstens in unsrer Familie oder Schule leben, ehe wir auch nur im Stande sind, darüber zu urtheilen, ob sie Wahrheit enthalten oder nicht. Wie wir mit unserem Leibe die Luft einathmen, so athmen wir geistig den Inhalt und Geist der Volksreligion ein und gewinnen an ihr eine Substanz, die die Grundlage unsers Lebens ist und bleibt. Die Erziehung ist nichts Anderes, als die Reproduction des Volksgeistes in dem individuellen Geiste, und so wird auch das Bewußtseyn, was ein Volk und eine Zeit überhaupt von Gott und göttlichen Dingen hat, durch Belehrung und Gewöhnung auf den Einzelnen fortgepflanzt. Aber mit dieser Hinweisung auf die äußere Entstehung unsrer Religionsvorstellungen ist über den Grund, aus welchem die Idee der Gottheit entspringt, noch nicht das Geringste ausgemacht, vielmehr ist die Erklärung des zu Erklärenden nur einen Schritt weiter hinausgeschoben worden. Denn was zunächst das Verhältniß eines bestimmten Individuums zur Volksreligion betrifft, so würde der Inhalt und Geist der letztern dem Einzelnen nicht zu assimiliren gewesen seyn, wenn dessen Wesen sich nicht darin gefunden hätte. Wie könnte etwas mein geistiges Eigenthum werden, wenn es meinem Wesen widerspräche? Was aber meinem Wesen entspricht, das eigne ich mir eben so sehr von innen heraus an, als von außen und die Frage bleibt daher immer die, wie komme ich dazu, eine bestimmte Idee von der Gottheit zu ergreifen. Der Mensch bleibt ja aber auch nicht immer in dem kindlichen Zustande der Receptivität, wo er in gläubiger Unmittelbarkeit aufnimmt und sich aneignet, was ihm der Volksgeist und in diesem der Familiengeist zuführt. Er wird frei, bestimmt sich selbst, stellt das Angeeignete auch in Frage und fängt namentlich auch an, an dem überlieferten Volksglauben zu zweifeln und hält ihn nun keineswegs deshalb für wahr, weil er überliefert ist oder von einer so großen Zahl von Menschen als Wahrheit festgehalten wird, vielmehr verlangt er nun eine durch ihn selbst vermittelte Gewißheit und es ist nun die

Frage, wie kommt er jetzt, wo er auf eigene Füße gestellt ist, dazu, Gott zu erkennen, den er nicht siehet.

Sehen wir aber auch von dem Einzelnen ab und der Art und Weise, wie der Einzelne im Volke zu seiner Erkenntniß Gottes durch den Geist des Ganzen gekommen ist und diese dann durch eignes Nachdenken und Erfahrung weiter ausgebildet hat, so ist die andre Hauptfrage diese: wie ist denn ein Volk oder die ganze Menschheit zur Idee der Gottheit gekommen? Da finden wir denn, daß Einzelne: Dichter, Propheten und Religionsstifter ihre innern Anschauungen von der Gottheit zuerst ausgesprochen und daß dann viele Andere diese Anschauungen als die Wahrheit aufgenommen haben und noch annehmen. Moses hat den Juden ihre Religion gegeben, Muhamed den Muhamedanern und der Stifter der Religion und Gotteserkenntniß, in der der Mehrtheil der gebildeten Menschheit noch lebt, ist Christus.

So läßt sich bei den meisten Religionen das bestimmte Gottesbewußtseyn, auf dem sie ruhen, bis auf das Selbstbewußtseyn einer individuellen Persönlichkeit verfolgen. Es sind Menschen gewesen, die die Erkenntniß der Gottheit zuerst verkündigt haben, hochbegabte, vom Geiste ergriffene Menschen, aber doch Menschen und das müssen wir zunächst auch von Christo sagen, was wir auch sonst von ihm halten mögen. Wie kommt also der Mensch dazu, Gott zu erkennen, den Unsichtbaren?

Man pflegt sich vielfach diese Frage durch Analogieen zu beantworten. Die Gesinnung eines andern Menschen sehe ich auch nicht unmittelbar und kann ihm nicht ins Herz sehen und nicht seine innern Gedanken lesen, dessenungeachtet kann ich über seine Gesinnung zur deutlichsten und zweifellosesten Gewißheit kommen durch Beobachtung und Vergleichung seiner Handlungen. Die Handlungen sind noch nicht selbst die Gesinnung, aber in den Handlungen offenbart sich die Gesinnung. Alle besondern Handlungen und Lebensverhältnisse eines Menschen, so weit diese von ihm bedingt sind, durchdringt

ein allgemeines Wesen, aus dem der Zusammenhang der einzelnen Handlungen allein begriffen werden kann und dieses allgemeine Wesen ist die Gesinnung dessen, der der Urheber der Handlungen ist. Daß mich ein Andrer lieb hat, das kann ich auch nicht sehn und hören und wenn er mir auch seine Liebe gestände, so könnte er sich selbst täuschen oder mich täuschen wollen, aber daß mich manche Menschen lieben, das weiß ich so gewiß, als ich mich selbst weiß und ich weiß es aus ihrem Verhalten gegen mich, aus ihren Handlungen. In ihren Worten und Werken und allen sonstigen Erweisungen gegen mich bricht ein allgemeiner Geist hervor und gibt sich zu fühlen und zu erkennen, daß ich dessen absolut gewiß werde, der Geist der Liebe. Und durch welches Mittel erfasse ich diesen Geist und bringe ihn mir zur Gewißheit? Nicht anders, als indem ich die einzelnen Handlungen des Andern beobachte und mit einander vergleiche und durch Vergleichung das in allem Einzelnen Identische oder das Allgemeine finde, d. h. indem ich denke, denn Denken heißt im Einzelnen das Allgemeine finden. Hätte ich das Allgemeine, aus dem das Denken entspringt, hätte ich den Geist nicht in mir, so würde ich auch in den Handlungen des Andern nicht das Allgemeine, den Geist und die Gesinnung entdecken können. Blos durch den Geist in mir finde ich den Geist in dem Andern. Die Handlungen aber des Andern sind in die Mitte geworfen, damit mein Geist durch Aufhebung ihrer Aeußerlichkeit und durch die Zurückführung derselben auf ihr Princip den Geist des Andern entdecken könne. Je entwickelter in mir der Geist der Liebe ist, desto leichter wird es mir, in den Handlungen des Andern den Geist der Liebe zu finden, dagegen der Lieblose versteht auch die ihm erwiesene Liebe nicht, der Geist der Liebe und der Geist überhaupt erscheint mir nur dann objectiv, wenn er auch subjective Existenz hat und umgekehrt.

Nicht anders werden wir dessen gewiß, daß Gott ist und was Gott ist. Wir erkennen Gottes ewiges und unsicht-

bares Wesen aus seinen Offenbarungen und wir erkennen es, indem wir die Offenbarungen auf das allgemeine Princip zurückführen, auf welchem sie ruhen, d. h. indem wir sie denken. Wenn sich uns Gott nicht offenbarte, so würden wir von ihm nichts wissen, weder von seinem Daseyn noch von seinem Wesen, wir würden aber dann auch selbst nicht seyn, so fern wir uns selbst zu den Offenbarungen Gottes rechnen müssen. Aber trotz der Offenbarungen Gottes würden wir von Gott nichts wissen gleich den Thieren, wenn wir nicht in uns den Geist hätten, der die Offenbarungen Gottes nicht in ihrer Vereinzelung stehen läßt, sondern sie auf den allgemeinen Focus, in dem sie sich reflectiren, sammelt und in ihm den Urheber der Offenbarungen erkennt. Dasjenige in uns, durch welches die Offenbarungen Gottes erst Offenbarungen für uns werden, der denkende Geist muß selbst die höchste aller Offenbarungen Gottes seyn. Für den Menschen als sinnliches Wesen, das in der Natürlichkeit und Selbstsucht noch gefangen liegt, ist Gott nicht offenbar oder erscheint in getrübter Fassung, aber für den Menschen, der sich selbst in seiner Wahrheit gefunden hat, für ihn als Geist ist Gott offenbar und der Mensch als Geist muß daher selbst eine der wesentlichsten, wo nicht die wesentliche Offenbarung oder die Offenbarung schlechthin seyn. Wie könnte der Geist Gott finden, wenn er nicht selbst in sich ein Gegenbild der Gottheit wäre von der Universalität und Unendlichkeit, für welches das Unendliche ein Object seyn könnte? Nur für die Liebenden ist die Liebe ein Gegenstand der Erfahrung und der Erkenntniß; nur für die Freien ist die Freiheit objectiv, nur dem Geiste ist der Geist offenbar, nicht dem Thiere und nicht der Natur überhaupt, jede Sache ist nur für die ihr ebenbürtige ein für sich seyendes Wesen, das Gleiche nur für das Gleiche und nun sollte dieses Gesetz, auf dem all unser Denken und Thun ruht, nicht auch auf die höchste Erkenntniß seine Anwendung finden, auf die Erkenntniß der Gottheit? Ist aber Gott nur für Gott oder ist Gott nur sich

selbst offenbar, so müssen wir auch zugestehn, daß der menschliche Geist, so fern überhaupt für ihn Gott offenbar ist, ein der Gottheit ähnliches ja gleiches Wesen seyn müsse und daß er daher in seiner von Bosheit und Selbstsucht befreiten und sein wahres Wesen repräsentirenden Geistigkeit nicht blos der Spiegel ist, in dem sich alle göttlichen Offenbarungen abspiegeln, sondern auch die letzte und höchste der göttlichen Offenbarungen d. h. die Offenbarung, in welcher der sich Offenbarende sich selbst mittheilt. — Es wird also dabei bleiben, daß Niemand Gott außer sich findet, der ihn nicht zunächst und vor Allem in seinem eignen Geiste findet. Erst derjenige, der in sich selbst das unendliche Bedürfniß nach Gott und nur in Gott Freiheit und Seligkeit fühlt, erst ein solcher findet auch außer sich in der Welt, der Natur und der Geschichte denselben Gott, den er in sich selbst findet. Wer aber in sich selbst noch nicht dieses unendliche Bedürfniß nach Ergänzung durch ein höheres Wesen fühlt, dem helfen auch alle äußern Offenbarungen in der Welt nicht das Geringste. Es fehlt ihm nämlich der Gesichtspunkt, unter welchem die Welt muß betrachtet werden, wenn sie zur Erkenntniß Gottes etwas beitragen soll. Ergänzen und entwickeln kann die Betrachtung der Welt unsre Erkenntniß von der Gottheit, aber nicht erzeugen und begründen.

Ich verstehe aber unter der Welt die Totalität des objectiven Daseyns, auf welches der erkennende Geist als auf ein von ihm unterschiedenes Wesen sich bezieht. Alles, was dem erkennenden Geiste Gegenstand seiner Betrachtung ist, gehört zu seiner Welt und der Inbegriff seiner Objecte bildet seine Welt. Die unmittelbarste und erste Form, in der uns die Welt erscheint, ist die Natur. Denn auch das Geistige, was uns in andern Menschen erscheint, hat doch zunächst die Naturform. Wenn uns andere Menschen ihr Inneres durch das Wort aufschließen, so ist das Wort doch zunächst ein natürlicher Laut und wir haben erst einen weiten Entwicklungsprozeß durchzumachen, nämlich die Sprache

zu lernen, ehe wir in dem Naturlaute die geistige Bedeutung finden, die der Volksgeist in den Laut gelegt hat. Eben so haben wir in den geschriebenen Worten zunächst natürliche Zeichen vor uns von bestimmter räumlicher Form und es gehört viel Uebung dazu, um das natürliche Zeichen als solches zu vergessen und in ihm den Sinn zu haben und zu gebrauchen. Wenn wir also auch zugeben müssen, daß auch das Geistige als solches in andern uns gleichen selbstbewußten Wesen und in deren Worten und Werken uns ein Object und wohl das wichtigste Object unsrer Betrachtung ist und daher zu unsrer Welt gehört und deren Hauptbestandtheil ausmacht, so ist doch auch die unmittelbare Form, in der uns das Geistige erscheint, die Form des Lautes, des Zeichens, des Bildes, also eine räumliche und zeitliche Form, die der Natur als solcher angehört. Was wir also von der Welt zuerst vor unserem Bewußtseyn haben, ist die Natur oder die natürliche Welt und wir fragen daher auch zunächst, in wie fern offenbart sich Gott in der Natur? Viele lassen sich durch die Endlosigkeit der Natur an Gott erinnern, also durch die endlose Größe des Universums und die endlose Mannigfaltigkeit der Naturwesen. Wenn man bedenkt, welche unerschöpfliche Fülle von Wesen schon unsre Erde trägt, leblose und lebendige und daß doch diese Erde ein verschwindender Punkt ist im Universum, daß zahllose Sterne den Weltraum erfüllen und daß das Ganze keine Grenze begrenzt und kein Maaß beengt, so fühlen wir uns von einem eigenen Staunen bewegt und wir fragen uns wohl, was für ein unendliches Wesen muß das doch seyn, das alle diese Dinge geschaffen hat. Aber abgesehn davon, daß man sich bei solchen Betrachtungen in einer phantastischen Allgemeinheit hält und sich z. B. unter den vielen Sternen, die man sieht, Weltkörper vorstellt von ähnlicher Organisation als der unsrige und bewohnt von ähnlichen und noch vollkommnern Wesen, als wir sind, da man doch davon nichts Sicheres weiß, abgesehn also von dem Spiele der Phantasie, das in solchen

Betrachtungen liegt, so besteht das eigentliche Ungründliche hierbei doch darin, daß man so ohne Weiteres, ohne sich von seinem Thun Rechenschaft zu geben, die Natur als ein Wesen voraussetzt, das seinen Grund nicht in sich selbst hat und daher auf ein anderes Wesen hinweist, das eben so sehr der Grund der Welt ist als sein eigener Grund. Wodurch legt denn die Natur das Bekenntniß ab, daß sie sich selbst nicht genügt? Etwa durch ihre Größe und Unendlichkeit? Aber wer sagt mir denn, daß diese ein ihr geliehenes Gut ist und daß nicht vielmehr diejenigen recht haben, die wie der Astronom Lalande sagen, daß sie viele Jahre den Himmel durchmustert haben, ohne Gott zu finden? Wäre die Natur ein sich selbst genügendes, in sich vollendetes, unendliches Wesen, so wiese sie nicht über sich hinaus, man müßte vielmehr bei ihr stehen bleiben und könnte daher in ihr auch Gott nicht finden. Vielmehr ist es daher das Endliche an ihr, welches das Bewußtseyn nöthigt, über sie hinaus zu gehen und einen andern Grund und ein anderes Ziel, als sie selbst in sich hat, zu suchen. Die Endlichkeit des Endlichen erweckt in uns das Gefühl und das Bewußtseyn von Gott, als dem Unendlichen. Die Dinge der Erscheinungswelt sind aber in so fern endlich, als sie beschränkt sind und vergänglich.

Sie sind beschränkt, d. h. sie haben andre Wesen außer sich, in welchen sie ihr eigenes Daseyn nicht fortsetzen, sie weisen also über sich hinaus und weil sie dieses thun, so haben sie ihre Vollendung nicht in sich selbst und erwecken in dem denkenden Menschen das Bedürfniß eines andern Wesens, das nicht wieder über sich selbst hinausweist, sondern in sich selbst anfängt und endigt und in sich Alles in Allem ist. Die Dinge der Erscheinungswelt sind ferner in so fern endlich, als sie zeitlich sind, nämlich in der Zeit in's Daseyn treten, sich verändern und verschwinden. Eine Generation von Naturwesen folgt der andern. Jedes hat seinen Zeitraum, in dem es sich verläuft. Bei jedem kommt früher oder später der Moment, wo es heißt: Bis hierher und nicht weiter. Aber in dieser

Erfahrung der Zeitlichkeit und Vergänglichkeit, der wir selbst als Naturwesen unterworfen sind, halten wir es nicht aus, vielmehr wird uns die Vergänglichkeit des Vergänglichen selbst ein Anstoß und Reiz, ein Wesen zu suchen und zu finden, welches im Wechsel verharrt und der Zeitbeziehung und somit der Vergänglichkeit entnommen ist. Dieses Verharren im Wechsel, diese Unvergänglichkeit, zu der uns das Vergängliche selbst hintreibt, ist die Ewigkeit und so ist uns das zeitliche Verschwinden der natürlichen Dinge ein Mittel, uns das Bewußtseyn des ewigen Wesens zu erwecken und uns seiner zu trösten.

So gewöhnlich solche Argumentationen aus der Vergänglichkeit des Vergänglichen namentlich in Predigten und Erbauungsbüchern sind und für so nothwendig sie auch gehalten werden müssen, so ist ihr Gewinn doch nicht so groß, als man auf den ersten Anblick denkt. Wir gewinnen durch sie ein Wesen, das dem Prozeß des Endlichen enthoben ist, was aber dieses Wesen in sich selbst ist, ja ob es überhaupt in sich selbst ist, ist damit noch nicht bewiesen. Ja man könnte vielmehr meinen, daß man nur durch einen Sprung von der Endlichkeit der Naturdinge auf Gott schlösse. Ist denn nicht das Gesetz, was den Wechsel der natürlichen Wesen beherrscht, selbst schon das Ewige und Unendliche? Haben wir denn in ihm nicht das Ewige, was wir suchen? Ist es nicht ein salto mortale, statt auf das Gesetz, sogleich auf ein außerhalb aller Natur stehendes Wesen überzugehn?

Die Erscheinungen wechseln und schwinden in der Zeit dahin, aber in allem Wechsel der Erscheinungen zeigt sich ein sich selbst Gleiches, das nicht wechselt, das in allen Erscheinungen gegenwärtig ist, ihnen ihre Form und Entwicklung gibt und den Prozeß der Erscheinungen bedingt, aber sich selbst außerhalb der Erscheinungen hält oder vielmehr das Allgemeine, Wesentliche und Unendliche in den Erscheinungen ist. Dieses sich selbst Gleiche in allem Wechsel, die ewige Ruhe in der zeitlichen Bewegung ist das Gesetz. Nach den

Gesetzen in der Natur sucht daher der Mensch unablässig, der die Natur betrachtet und wenn er sie gefunden hat, so genügt er sich, er verlangt nach nichts Anderem, zum Zeichen, daß er in die Erkenntniß der Gesetze den letzten Zweck der Naturbetrachtung und der Naturwissenschaft verlegt. Es gibt zwar auch noch eine andre Weise, wie man in der Natur auf etwas Höheres hingewiesen wird, als was die Erscheinungen unmittelbar darbieten. Wir können sie die ästhetische Naturbetrachtung nennen. Sie besteht darin, daß wir im Einzelnen und in der Verbindung und dem Verhältnisse des Einzelnen zu einander unmittelbar ein Bild oder Symbol eines Allgemeinen anschauen. So können uns die stille Erhabenheit des gestirnten Himmels, die Unermeßlichkeit des Weltmeeres, die sichere Festigkeit eines Gebirges, die Kraft und Majestät des Gewitters, das unaufhaltsam hervorbrechende Leben des Frühlings, ja die Regelmäßigkeit jedes Krystalls, die Zierlichkeit und Harmonie jeder Pflanze und Blüthe, die Beweglichkeit und Heiterkeit jedes Vogels — kurz alle in sich abgeschlossene Naturerscheinungen und Gebilde können dem gebildeten Natursinne und dem religiösen Sinne Bilder und Zeichen seyn von einem Höheren und Vollkommenen. Auf diese Weise bilden sich z. B. auch an solchen Naturerscheinungen und Gebilden, die einen scharf ausgeprägten Totalcharacter haben, die Sagen, die meist einen religiösen Anstrich haben. Eine in sich abgeschlossene Gebirgsgegend erregt durch die Eigenthümlichkeit ihrer Verhältnisse in dem Betrachtenden ein Totalgefühl von spezifischer Eigenthümlichkeit und die Qualität dieses Gefühls gestaltet sich künstlerisch zu einer diesem Gefühl adäquaten Sage. Indeß ist eine solche ästhetisch-religiöse Auffassung der Natur keineswegs so hoch anzuschlagen, als die Erkenntniß der Naturgesetze. Auf der einen Seite nämlich verunreinigt man durch eine solche Auffassung das objective Wesen der Natur, indem man die Naturgegenstände nicht rein für sich betrachtet, sondern sie zu Symbolen dessen macht, was

in uns schon lebt oder wenigstens gährt. Um auf die an bestimmte Localitäten geknüpften Sagen zurückzukommen, so liegt in ihnen in der Regel die Dogmatik eines bestimmten Zeitalters und ein anderes Zeitalter würde aus seiner entwickelteren Dogmatik heraus das aus der Individualität derselben Gegend entspringende spezifische Gefühl zu einer andern religiösen Sage entwickeln, wenn es sich überhaupt noch sagenbildend verhielte.

Wenn es aber auf der andern Seite auch zugegeben werden muß, daß in dieser ästhetisch-religiösen Auffassung der Natur das objective Wesen der Natur mit bestimmend einwirkt und daß also die Qualität des Gefühls und die Qualität der aus dem Gefühl entspringenden Darstellung mit ein Resultat ist von der Qualität der Localität oder Naturerscheinung, an der sich das Gefühl erregt, so tritt doch das Objective der Natur in diesem Gefühl nicht rein für sich hervor. Dieses geschieht erst, wenn wir ohne alle dogmatische oder sentimentale Voraussetzungen an die Naturbetrachtung gehen und nach Ausschließung aller subjectiven Ansichten, Wünsche und Hoffnungen die Naturerscheinungen, wie sie in sich sind, beobachten und mit einander vergleichen und das im Unterschiede verharrende Allgemeine für sich hervorheben. Das objectiv Allgemeine ist aber das Gesetz. Eine höhere und werthvollere Betrachtung der Natur gibt es nicht als die objective, welche die Gesetze findet und etwas Höheres kann man auch in der Natur nicht finden, als ihre Gesetze. Sind die Gesetze das Göttliche in der Natur, so muß die Wissenschaft als eine Dienerin Gottes und als eine Erfüllung und Befriedigung des religiösen Gefühls angesehen werden, indem sie die Gesetze in der vollen Schärfe und Bestimmtheit erkennt, durch die Erkenntniß also das Leben des Ewigen in der Erscheinungswelt aufdeckt und zum Bewußtseyn bringt. Aber dienen denn auch wirklich die Naturgesetze dazu, Gott zu erkennen? Sie mögen göttlich seyn und heißen, aber kein Mensch wird die Naturgesetze als Gott ver-

ehren, der auch nur eine Ahnung von der Geistesfreiheit hat, die sich selbst bestimmt allen Naturgesetzen zum Trotze. Das einzige Wort: ich will, geht über alle Naturgesetze und daß ich mich durch meine Willensfreiheit zum Guten oder Bösen bestimme, das hat nichts zu schaffen mit der gesetzmäßigen Bewegung der Gestirne oder mit den Gesetzen, nach welchen sich Thiere und Pflanzen entwickeln. Aber eben weil jeder, auch der ungebildetste Mensch, in seiner Willensfreiheit ein von den Naturgesetzen unabhängiges und selbst die Natur an uns beherrschendes Gesetz findet, so kann Keiner die Naturgesetze selbst als die Gottheit verehren. Warum aber lassen wir es uns dessen ungeachtet nicht nehmen, in den Naturgesetzen und in der Zweckmäßigkeit der Natur Gott zu finden? Man schließt gewöhnlich so: Die Natur bewegt und entwickelt sich nach ewigen Gesetzen, also muß das Wesen, das die Natur geschaffen hat, ein nach Gesetzen wirkendes, also weises und vernünftiges Wesen seyn. Aber dieser Schluß hat eine noch unerwiesene Prämisse. Vorausgesetzt wird in ihm, daß Gott die Naturgesetze geschaffen hat, aber welche Nothwendigkeit zwingt denn den erkennenden Geist, die Naturgesetze als Wirkung von einer Ursache zu fassen? Müssen wir denn die Kategorie der Causalität auf Alles anwenden? Was liegt denn in den Naturgesetzen Endliches, das uns zwingt, über sie hinauszugehn und sie als etwas Gesetztes zu betrachten? Sie sind ja selbst das die Erscheinungen Setzende, wie kann ich so ohne Weiteres und gleichsam als Axiom annehmen, daß sie selbst Erscheinungen sind eines höheren Wesens? Der die Natur betrachtende denkende Geist fand in den Gesetzen Ruhe in dem Wechsel der Erscheinungen und nun soll er in ihnen doch auch wieder nicht beruhigt seyn, sondern über sie hinausstreben nach einem Gesetzgeber? Gesetzt aber auch, die Prämisse, auf der jener Schluß ruht, wäre richtig, nämlich daß man Alles unter der Kategorie der Ursache und Wirkung betrachten müsse oder daß — auf unsern Fall bestimmter angewandt — zu jedem Ge-

setze ein Gesetzgeber gehört, so hätten wir hierdurch keinen andern Begriff von Gott gewonnen, als daß er ein Gesetzgeber ist, nämlich der Geber der Naturgesetze. Ist denn das aber ein Gott für den denkenden Geist? Dann wären auch Solon und Lycurgus Götter, denn sie sind auch Gesetzgeber und zwar Geber von Gesetzen für Wesen, die einen freien Willen haben, während die Naturgesetze Gesetze von willenlosen Wesen sind. Die Staatsgesetze sind höher als die Naturgesetze und so wäre doch wohl auch der Urheber der Staatsgesetze vollkommener als der Urheber der Naturgesetze? Man sieht hieraus, zu welchem dürftigen Resultate der sogenannte physicoteleologische Beweis von dem Daseyn Gottes hinführt, selbst vorausgesetzt, daß seine Voraussetzung richtig wäre, daß man die Natur nach dem Causalitätsverhältniß betrachten müsse, was doch keineswegs so ohne Weiteres angenommen werden darf. Denn was gewinnt man durch ihn? Nichts mehr, als ein nach Gesetzen und Zwecken wirkendes Wesen, das ist aber im Grunde auch jeder Mensch. Wenn daher der Gott, den wir in den Naturgesetzen finden, nicht der Gott ist, den wir im Geist und in der Wahrheit verehren, wenn wir dieses Wesen gar nicht als unsern Gott anerkennen können, so wird es auch richtig seyn, daß wir aus der Natur unmittelbar Gott seinem Wesen nach nicht erkennen können und daß diejenigen Naturforscher recht haben, die sich in der Betrachtung der Natur nur um die Naturgesetze und nicht um Gott unmittelbar kümmern und daß dagegen diejenigen, die, statt in dem Gesetz der Sache sich zu beruhigen, immer auf Gott recurriren, auf Kosten des gründlichen Denkens erbaulich sind. —

Die Natur weist nicht unmittelbar auf Gott hin, sondern unmittelbar weist sie auf den Menschen hin und durch den Menschen mittelbar auf Gott.

Um zu erkennen, daß der Mensch der Endzweck ist, in welchem die Natur ihre Vollendung findet, haben wir uns zu fragen, worin besteht denn das Wesen des Menschen im

Unterschied von der Natur und welches Verhältniß hat das Wesen des Menschen zum Wesen der Natur. Der Mensch steht zunächst mit der Natur in einem nothwendigen Zusammenhange, er ist von der einen Seite der Naturnothwendigkeit unterworfen, aber nicht um in ihr zu verharren, sondern um im Verhältniß zur Natur naturfrei zu werden und in der Ueberwindung der Natur sich selbst d. h. sein wahres Wesen zu gewinnen. Daß wir zu einer bestimmten Zeit geboren werden und sterben, von bestimmten Eltern, in einem bestimmten Volke rc., das geschieht uns Alles in Folge eines natürlichen Zusammenhanges, wir werden in allen diesen und andern damit in Verbindung stehenden Beziehungen nicht durch uns selbst bestimmt, sondern durch Anderes und darin liegt das Wesen der Natur, durch Anderes bestimmt zu seyn. Das Wesen des Menschen dagegen, so fern er Etwas ist unabhängig von der Natur, ist das Selbstbewußtseyn. Der Begriff des Selbstbewußtseyns ist Unterscheidung von sich. Die Natur bietet eine unendliche Reihe von Unterschieden dar, es tritt eine Existenz der andern gegenüber, es entsteht ein Prozeß zwischen beiden, aber der Prozeß besteht nicht darin, daß der eine Factor des Prozesses sich selbst in dem andern erhält und findet, sondern die beiden Factoren des Prozesses gehen im Producte zu Grunde und das Product ist ein Drittes, was den beiden Factoren äußerlich gegenübertritt. Durchlaufen wir, um dieses zu erläutern, die wesentlichen Naturprozesse, die unsrer Wahrnehmung eröffnet sind. Der erste Prozeß der Materie ist der Prozeß der Schwere. Die Materie ist als Materie schwer und sie würde aufhören Materie zu seyn, wenn sie nicht schwer wäre. Die Schwere der Materie besteht aber darin, daß sie von andrer Materie angezogen wird und selbst diese anzieht, ohne daß sie durch diese gegenseitige Beziehung ihr Außereinanderseyn verlieren, welches Außereinanderseyn sie nicht behaupten würden, wenn sie nicht außer der Attraction das Bestreben hätten, sich für sich zu halten und das Andre nicht in sich eindringen zu lassen,

welches Bestreben wir die Repulsion nennen. Durch Attraction wird die Materie zusammengehalten, durch die Repulsion wird sie außereinander gehalten, durch beides aber ein gemeinsamer Mittelpunkt gesetzt, auf welchen sich die materiellen Unterschiede beziehen. Dieser Mittelpunkt ist außerhalb der schweren Materie, er ist eine außerhalb der Materie liegende Einheit und die Materie hat daher ihre Einheit nicht in sich, sondern weist auf etwas Anderes hin, was sie erstrebt aber nicht erreicht. Sie wird durch ein Andres außer ihr bestimmt und erreicht das Andere nicht und behält in dem Anderen ein Anderes, nicht sich selbst. Wenn nun in dem chemischen Prozesse, der in so fern eine höhere Stufe des Naturlebens ist, als der Prozeß der Schwere, wenn in diesem der Gegensatz der körperlichen Unterschiede auch wirklich überwunden wird und z. B. also im Salze die Basis so gut wie die Säure aufhört, für sich zu existiren, so ist nun allerdings das Dritte die Einheit jener beiden, aber diese Einheit ist eine außerhalb der beiden Factoren liegende, der Factor hat sich in seinem Gegensatze nicht selbst gefunden, sondern hat sich in ihm und mit ihm vernichtet. Jeder Factor hat an dem andern, mit dem er in den chemischen Prozeß eintritt, seine Nothwendigkeit, die ihn aufhebt. Der chemische Prozeß ist, wenn in ihm auch das Außereinanderseyn der materiellen Unterschiede für individuelle Existenzen momentan aufgehoben wird, Bestimmtseyn durch Anderes, nicht Selbstbestimmung. Jeder Factor hat in dem andern ein Anderes, nicht sich selbst und auch in dem Producte ein Anderes, endlich auch in dem Prozesse des Zusammengehens ein Anderes, von dem er beherrscht wird, ohne es zu beherrschen.

Im Prozesse des Lebens endlich, dem höchsten Naturprozesse, ist die Einheit zwar nicht mehr blos eine gesuchte und ideelle, wie in der Schwere, noch gehen die Unterschiede in der Einheit zu Grunde, wie in dem chemischen Prozesse, sondern die Einheit ist beseelendes Princip oder die in allen Unterschieden gegenwärtige, sie bestimmende und beherrschende

Idee, und die materiellen Unterschiede bilden die Glieder des Leibes, welche die Einheit regiert. Aber das Unendliche in dem Lebensprozesse, die Seele, hat ihre Realität und Darstellung an dem Leibe, sie hat nicht in sich selbst ihre Realität und steht und fällt daher mit diesem ihren Leibe. — So bringt es die Natur auf keiner ihrer Stufen zu dem einfachen Insichseyn, welches das Selbstbewußtseyn ist. Sie ist ein System von Stufen, von denen jede folgende vollkommner ist, als die vorhergehende und die vorhergehende als Moment in sich aufnimmt, aber nirgends kommt sie zum Frieden und zur Freiheit in sich selbst und darum weist die Natur über sich hinaus, auf ein Wesen, das ihre Vollendung ist und der Anfang einer neuen unendlich höheren Welt, als der der Natur. Dieses ist der Mensch. Schon sein Leib ist das vollkommenste Meisterstück des Naturlebens, ein Gebilde, in welchem die schaffende Kraft der Natur zur Ruhe kommt und alle ihre Mannigfaltigkeit zu einem einfachen Ideal zusammengenommen hat, aber eben darum hat der menschliche Leib eine unendlich höhere Function, als alle andern Naturwesen, er ist das Organ des inwohnenden Geistes. Und von dieser andern geistigen Seite ist der Mensch erst eine vollkommne Offenbarung Gottes. Wenn die Natur es nicht selbst durch ihre Entwickelung bewiese, daß ihr Ziel im Menschen läge, so würde es der Mensch durch seinen Geist beweisen. Für den vernünftigen Geist des Menschen gibt es in der Natur keine Schranken. Er erkennt das Wesen der Natur und benutzt die Naturkräfte als Mittel zu seinen Zwecken. Der Kraft des vernünftigen Selbstbewußtseyns widersteht nichts in der Außenwelt. Wie das Wesen des Selbstbewußtseyns darin besteht, sich selbst zum Gegenstande zu haben, so bewährt es nun auch sein Wesen dadurch, daß ihm kein Gegenstand ein bloßer Gegenstand bleibt, sondern daß es die ihm durch die objective Welt gesetzten Schranken aufhebt, in der Welt einheimisch wird und in ihr sich selbst wiederfindet. Wenn auch die Vernunft des einzelnen Menschen sehr

unentwickelt seyn kann und in jedem auch dem Gebildetsten nur bis auf einen gewissen Punkt ausgebildet ist, so ist doch die menschliche Vernunft an sich der Natur gegenüber das Unendliche und in jedem Einzelnen existirt sie mit dem Bewußtseyn, daß ihrer Erkenntniß die Natur offen steht. Aber sie findet sich nicht blos in der Natur wieder und hat sich durch ihre Alles ergründende Kraft nicht blos eine Wissenschaft der Natur geschaffen, sondern sie hat ihre eigne Wirklichkeit in den geistigen und sittlichen Lebensverbindungen und in diesen tritt das Göttliche und Unendliche, was in ihr liegt, ungleich reiner hervor, als in dem Verhältnisse derselben zur Natur.

Indem die Menschen kraft des vernünftigen Geistes, der ihnen inwohnt, sich an einander hingeben und sich in einander wiederfinden, so tritt in diesem Zusammenschluß mehrer selbstbewußter Wesen ein allgemeinerer Geist in die Erscheinung ein, in welchem sich Gott noch vollkommner offenbart, als in der Vernunft des einzelnen Menschen oder vollends in den Naturgesetzen. Die Liebe, die die Glieder einer Familie bindet, ist das erste Beispiel von der allwaltenden Macht eines allgemeinen Geistes, welchem menschliche Individuen willig gehorsam sind und welchem sie durch den Gehorsam Freiheit und Seligkeit verdanken. Derselbe Drang der Vernunft, welcher Individuen zur Familiengemeinschaft zusammenbindet, macht sich geltend in dem Verhältnisse der Familien zu einander. Indem jede derselben die andern anerkennt und von ihnen anerkannt wird und jede die andern in ihrem geistigen und leiblichen Thun nicht blos gewähren läßt, sondern sie in demselben unterstützt und mit ihnen das gemeinsame Menschenwerk theilt; so werden die geistigen Principien, die der menschlichen Vernunft zu Grunde liegen, zu immer größerer Freiheit und Allgemeinheit herausgebildet und Staats- und Volksgemeinschaften gegründet, in denen Ein Gesetz, Eine Sitte, Eine Sprache die Vielheit der individuellen Geister beherrscht und in einem Geiste zusammenschließt. Doch ist jeder einzelne Staat, so sehr er in Bezug auf die ihm angehörigen Indivi-

duen und Stände als ein Unendliches anerkannt werden muß, in andrer Beziehung wieder endlich. Er ist endlich in der Zeit, in so fern er entsteht, sich verändert und vergeht; endlich in Beziehung nach außen, in so fern er andere Staaten sich gegenüber hat, mit denen er in Verhältniß und Collisionen tritt. Aber gerade die friedlichen Verhältnisse und feindlichen Collisionen der einzelnen Staaten und Völker zu einander verursachen eine allgemeine Bewegung und Entwicklung der gesammten Menschheit, in welcher die einzelnen Staaten nur untergeordnete Glieder und Entwicklungspunkte sind. Daß es eine geschichtliche Entwicklung gibt, in welcher jedes Volk seine vernünftige Stelle einnimmt, daß so viele Millionen von Menschen und so viele Völker Einen großen Endzweck verfolgen, — das ist ein deutliches Zeichen, daß über Individuen, Völkern und Geschichtsepochen eine ewige Vernunft waltet, die Alles leitet und selbst durch die größten Zerwürfnisse hindurch mit Sicherheit und Festigkeit ihren Willen durchführt. Wenn dieser die Geschicke der Weltgeschichte leitende Geist einerseits unabhängig ist von aller menschlicher Willkür, Selbstsucht und endlicher Meinung, so ist er auf der andern Seite das Ziel und Ideal alles menschlichen Strebens und die Menschen sind um so freier, vollkommner und wahrer gewesen, je einiger sie sich mit diesem den Gang der Weltgeschichte bestimmenden Geiste gewußt und bethätigt haben.

Wie der einzelne Mensch in einem fort sich umwandelt, immer neue Erfahrungen macht und neue Kenntnisse einsammelt und immer tiefer eindringt in das Wesen der ihn umgebenden Welt und in sein eigenes Wesen, und doch trotz dieses endlosen Wechsels und in allen noch so mannigfaltigen Unterschieden schlechterdings dasselbe unveränderliche und mit sich identische Ich ist und bleibt, so durchdringt ein Geist die Weltgeschichte, leitet ihre Geschicke, offenbart sich in ihrer Entwicklung, ist aber dem Wechsel entnommen und fällt nicht in den Prozeß, wie das Ich, das in seiner Lebensentwicklung seine Natur offenbart, nicht selbst in den Prozeß fällt.

# Die logische Grundlage des Pantheismus.

Die Frage, ob Jemand bei gesunden Sinnen ein Atheist seyn könne, muß aus guten Gründen verneint werden. Wenigstens finden wir, daß diejenigen, welche Andern das Prädicat der Atheisten beilegen, gewöhnlich nichts Anderes damit sagen, als daß ihre Vorstellung von dem Wesen der Gottheit von der als Atheismus bezeichneten von Grund aus verschieden ist. Spinoza wurde von Vielen seiner Zeitgenossen für einen Atheisten erklärt, während ihm doch Gott für das allein reale Wesen und alles Andere, was man sonst für real hält, nicht höher gilt, als ein flüchtiger Schein. So wurde in unserem Jahrhundert Fichte des Atheismus angeklagt und deshalb seiner Professur in Jena entsetzt, nicht etwa, weil er nicht an Gott geglaubt hätte, sondern weil die Idee der Gottheit, die er in seinem philosophischen Systeme entwickelte, sich dem Maaßstabe der sächsischen Orthodoxie nicht fügen wollte.

Ja selbst solche Männer, die sich selbst für Atheisten erklären, sind um deswillen nicht so ohne Weiteres beim Worte zu nehmen. Die Gebrüder Bauer bezeichnen sich in ihren neusten Büchern als Atheisten und der ältere Bauer sagt, daß ihn das Gefühl der Langeweile anwandle, wenn er den Namen „Gott" nur aussprechen höre. Nichts desto weniger spricht er den Satz aus und macht ihn zum Princip seines ganzen Denkens und Thuns: daß das Selbstbewußtseyn das Absolute sey. Sein Gott ist also das Selbstbewußtseyn und er versteht unter dem Selbstbewußtseyn nicht etwa sein eignes, auch nicht das irgend eines andern Menschen, sondern das Selbstbewußtseyn schlechthin als die allgemeine Natur des Menschen, als Substanz der Geistesthätigkeit. Freilich ist dieser Begriff von der Gottheit ein wesentlich andrer, als der

christliche, daß Gott die Liebe ist, aber das Absolute erkennt er in dem Selbstbewußtseyn an und darum ist er kein Atheist. So scheinen mir auch sonst alle Unterschiede und Gegensätze und alle daraus entspringenden Beschuldigungen nicht daher zu kommen, daß die einen an Gott glauben und die Andern nicht, sondern daher, daß die einen einen wesentlich andern Begriff von dem Urwesen haben, als die Andern.

Auf diesen Begriff von Gott kommt Alles an. Der Begriff, den ich von Gott habe, ist nicht etwa so eine flüchtige Meinung, dergleichen so viele mein Bewußtseyn durchlaufen und mich in meinem Innersten unberührt lassen, sondern der Begriff Gottes ist selbst das Unendliche in mir, das Centrum meines geistigen Lebens. Aus ihm entwickelt sich meine ganze geistige Welt, aus ihm entspringen die Principien der Sittlichkeit, in ihm liegt der letzte Grund aller Kraft und Freiheit im Practischen und aller Wahrheit im Theoretischen. Nichts interessirt daher den menschlichen Geist so unbedingt und wahrhaft als der Begriff des Absoluten, alles andre Interesse, welches es auch sey, erscheint ihm zuletzt als gleichgültig und ekelt ihn wohl gar an, aber dieses Interesse ist absolut, ewig jung und frisch und um so reger, je mehr es befriedigt wird. Um diesen Begriff drehen sich daher auch alle großen und wahrhaft bedeutenden Streitigkeiten im Menschengeschlecht, so verschiedene Formen dieselben auch nach der Entwicklung des Begriffs annehmen. In der Fassung dieses Begriffs liegt der geistige Pulsschlag der Zeit und in dem Gegensatz, in dem sich die Auffassung desselben zerlegt, liegt die Systole und Diastole der Zeitbewegung. Reflectiren wir nun in unsrer Zeit auf den Punkt, um den sich Alles dreht, so finden wir allerdings auf der einen Seite fast alle Gegensätze, die die Grundlagen der früheren geistigen Kämpfe waren, äußerlich noch vor, aber sie bilden nicht mehr die Epoche der Welt. Heiden, Juden und Muhamedaner mit ihren religiösen Principien gibt es noch in reicher Anzahl, aber sie bilden nicht mehr die eine Seite und das Christenthum die andere, wie

beim Eintritt des Christenthums in die Welt und auch noch im Mittelalter; sondern das Christenthum hat sich längst als die absolute geistige Macht und als das wahre Licht der Welt bewährt und der weitere Fortschritt der Weltgeschichte geht offenbar dahin, diesen Völkern die christliche Religion und mit ihr europäische Sitte und Cultur einzupflanzen. Auch die früheren Streitpunkte der christlichen Auffassung und die daraus entsprungenen Secten und Confessionen sind äußerlich noch da, haben aber das innere Interesse verloren. Ob der Logos von Ewigkeit von dem Vater gezeugt sey oder geschaffen in der Zeit und das erste aller Geschöpfe; ob der Sohn Gottes mit dem Vater *ὁμοούσιος* oder *ὁμοιούσιος* sey; ob der Mensch Gottes Gnade erlange allein durch den Glauben an die durch Jesum Christum geschehene Erlösung der Menschheit oder ob er sich auch durch gute Werke Gott geneigt machen müsse; ob der Mensch selig werde allein durch Gottes ewige Prädestination oder ob die Seligkeit entweder ganz oder doch mitbestimmend eine That meiner Freiheit sey; solche und ähnliche Fragen, die alle zu ihrer Zeit das ganze Christenthum bewegt und Parteien, Secten und Confessionen gegründet haben, füllen nicht mehr das volle Interesse der Gegenwart. Sie haben zwar immer noch ihre relative Bedeutung und beschäftigen und erhitzen einzelne Kreise, ja es ist recht wohl möglich, daß sie später, wenn der Hauptkampf entschieden seyn wird, wieder größere Kraft gewinnen, als sie gegenwärtig haben; aber Fragen, die die ganze Zeit bewegen und deren Lösung jeder, wer er auch sey, mit Spannung entgegensieht, solche Fragen sind das jetzt nicht mehr. Und der Grund einer so ungeheuren Umwälzung liegt sehr nahe. Alle die genannten und viele andre Fragen der Art ruhen auf der von allen Parteien trotz alles Streits gleichmäßig anerkannten Voraussetzung, daß Gott persönlich sey, d. h. ein vom Menschen unabhängiges, sich auf sich beziehendes, sich von sich selbst unterscheidendes Wesen.

Die Wahrheit dieser Grundlage wird aber in jetziger Zeit bestritten. Das Fürsichseyn des Absoluten und daher auch die Absolutheit des Fürsichseyns wird in Frage gestellt und es handelt sich nun in dem höchsten aller Gebiete, welches der menschlichen Erkenntniß eröffnet ist, um die Alternative, ob Gott nur die absolute Substanz sey oder Subject. Der Theismus ist diejenige Weltanschauung, in welcher Gott als Subject begriffen wird, der Pantheismus faßt Gott als die absolute Substanz. Das negative Merkmal des Pantheismus besteht darin, daß Gott nicht als ein subjectives, sich selbst gegenständliches und also auch von der Welt und ins Besondere von dem menschlichen Selbstbewußtseyn und Geiste sich unterscheidendes Wesen erkannt wird. Diese Auffassung macht in der Gegenwart Epoche. Es sind nicht etwa nur noch einzelne Individuen, die zu der Fahne des Pantheismus schwören, sondern ganze Parteien. Man schwärmt förmlich für Spinoza, den Vater der Pantheisten. Man begegnet jetzt in tausend Formen dem pantheistischen Ausdrucke, daß Gott das Wesen des Menschen, d. h. also eine Bestimmung in der menschlichen Entwicklung, nicht in sich reflectirt, sondern nur die allgemeine Macht des Menschen sey. Selbst wenn man Gott bestimmt als den Geist oder in einer noch beliebteren Form als den absoluten Geist, so ist man damit dem Pantheismus noch nicht entgangen, in so fern damit noch nicht gesagt ist, ob man den Geist meint in seiner substantiellen Allgemeinheit, den substantiellen Geist, oder den Geist in seinem unendlichen sich selbst erfassenden Fürsichseyn. Der Nationalgeist ist z. B. auch Geist, aber Geist als Substanz, er existirt nur in den Individuen und Einrichtungen der Nation, nicht als sich selbst in seiner Totalität erfassendes, sich selbst gegenständliches Individuum. Wenn von irgend einem Individuum der Nation, von einem bestimmten concreten Selbstbewußtseyn einmal gesagt werden könnte, daß sich in ihm die ganze Fülle der Nationalität concentrirte und alle die unendlichen Unterschiede, die diese Nation als Nation bestim-

men und characterisiren, in Einem Selbstbewußtseyn gegenwärtig wären, so wäre der Nationalgeist nicht mehr Substanz, sondern Subject, Person, unendliches Fürsichseyn. Was man aber so gewöhnlich Nationalgeist nennt und nennen muß, das ist der Geist als Substanz, nicht als Subject. Nicht anders ist es mit dem Menschengeist oder auch Weltgeist. Ist ein bestimmtes Individuum, ein Dieser da, ein sich von sich unterscheidendes Wesen, ist eine Person die Concentration aller Eigenschaften und Unterschiede und Productionen des Menschengeistes, dann ist der Menschengeist Subject. Ist das aber nicht der Fall, sondern sind die einzelnen selbstbewußten Individuen Erscheinungen von den besondern Seiten des Menschengeistes, manifestirt jedes Individuum nur eine bestimmte Stufe und ein bestimmtes Moment des allgemeinen Weltgeistes und ist der Weltgeist also nicht in seiner Totalität d. h. in der Fülle seiner Momente und Stufen ein concretes Ich, so ist der Weltgeist Substanz, nicht Subject. So meine ich es, wenn ich sage, daß auch diejenigen, die Gott als Geist bestimmen, trotz dieser Bestimmung reine Pantheisten seyn können. Verstehen sie nämlich diese Definition so, daß Gott sich in den menschlichen Geistern, auch Staaten, Perioden der Geschichte ꝛc. vielleicht auch in andern Geistern, wenn etwa auf andern Planeten und Fixsternen solche existiren sollten, offenbart und die Fülle seiner Herrlichkeit nach allen Seiten hin herauslegt, so ist das immer noch Pantheismus, wenn nicht Gott zugleich als das sich selbst in der Fülle seines Inhalts wissende, sich von sich unterscheidende Wesen gefaßt wird.

Mir scheint, daß der Pantheismus in der angegebenen Bestimmung ein allgemeines Phänomen der gegenwärtigen Zeit ist, und daß alle Richtungen ihm angehören, welche ihr Glaubensbekenntniß z. B. in einer der folgenden Formen aussprechen: Gott ist das Wesen des Menschen, Gott ist das Selbstbewußtseyn, Gott ist der Weltgeist, Gott ist die Idee als Gattung der Menschheit, Gott ist das höchste Wesen,

Gott ist der allgemeine Geist, Gott ist das Absolute, Gott ist das Allgemeine u. s. f.

Alle diese und ähnliche Bestimmungen fallen in die eine zusammen: Gott ist die Substanz oder Gott ist die absolute Substanz. Die Kategorie der Substanz ist die Kategorie des Pantheismus und die logische oder metaphysische Grundlage des Pantheismus erkennen, heißt die Kategorie der Substanz erkennen. — Schon jedes endliche Wesen hat seine Substanz, aus der es sich entwickelt und es kann zur Erkenntniß der absoluten Substanz beitragen, wenn man den Begriff der endlichen Substanz erkennt. Unter der Substanz im Endlichen versteht man aber die Sache in ihrer Ursprünglichkeit d. h. in demjenigen Momente ihrer Entwicklung, wo ihre Unterschiede, zu denen sie sich ihrer Natur nach bestimmt, noch nicht gesetzt, sondern noch in ursprünglicher Einfachheit aufgelöst enthalten sind. Einige Beispiele mögen diese abstracte Bestimmung der endlichen Substanz deutlicher machen und ich entnehme eins derselben dem Gebiete der Natur und das andere dem Geistesleben.

Eine genauere Betrachtung der Erdschichten nach ihrer Construction und vornehmlich auch nach den in ihnen enthaltenen Versteinerungen von Thieren und Pflanzen lehrt deutlich, daß die Geschöpfe, die jetzt die Erde bewohnen, nicht von Anfang an ihr eigen gewesen, sondern erst im Verlauf der Entwicklung des Erdlebens hervorgetreten sind. Erst mußte die Erde ganz reif und vollendet seyn, ehe das letzte aller irdischen Wesen, der Mensch, der Herr der Erde, erscheinen konnte. So hat es weiter im Erdleben eine Epoche gegeben, wo sie erst reif wurde, Thiere zu tragen. Das Pflanzenleben wird bis zu einer gewissen Höhe der Ausbildung vorausgesetzt, ehe das Thier gedeihen, wachsen und sich fortpflanzen kann. Als aber der Granit die oberste Erdschicht war und sich die übrigen noch nicht angelegt hatten, da gab es auch noch keine Pflanzen und überhaupt noch nichts Lebendiges. So wird man immer weiter zurückgetrieben auf den Punkt,

wo auch die Elemente sich noch nicht geschieden hatten, auf eine Urmasse, in der schlechterdings noch keine individuellen Unterschiede existirten, sondern die Erde ein durch und durch homogener, einfacher, unterschiedsloser Gasball war. Diese ursprüngliche Unterschiedslosigkeit des Erdlebens ist die Substanz des Erdlebens. Der primitive Zustand der Erde ist auf der einen Seite der prägnante Mutterschooß gewesen, aus dem sich die unzähligen Unterschiede der irdischen Existenzen, als Elemente, Steine, Pflanzen, Thiere erzeugt haben, er ist die absolute Möglichkeit aller Unterschiede; auf der andern Seite ist noch keiner der Unterschiede in ihm gesetzt, sondern Form und Inhalt, Festes und Flüssiges, Organisches und Anorganisches und was für Unterschiede, Gegensätze und Verhältnisse wir sonst noch an der Erde jetzt wahrnehmen, alle sind im Urzustande absolut eins gewesen, eine einfache, durch und durch homogene unterschiedslose Masse, die Fülle aller Existenzen in einfacher Bestimmtheit. Wollte Jemand daran zweifeln, daß unsere Erde ihre Entwicklung wirklich mit dieser substantiellen Einfachheit begonnen habe, den könnte man durch die einzelnen irdischen Existenzen widerlegen, die in der That denselben Typus der Lebensentwicklung durchlaufen. Wie die Erde aus jener vorausgesetzten primitiven Substanz sich auseinandergelegt hat in diese bewundrungswürdige Mannigfaltigkeit von individuellen Gestalten und Organismen, bis sie zuletzt in dem menschlichen Leibe ein Gebilde geschaffen hat, in welchem sich alle Kräfte des Erdlebens zu idealer Einfachheit concentrirten, ein Gebilde, in dem die Natur ihre Idee erreicht und sich so weit vollendet hat, daß sie nun nichts Neues mehr producirt, sondern zum Träger und Organ des Geistes wird, so wiederholt sich dieser Typus des Erdlebens, von der Substanz durch die Mannigfaltigkeit der individuellen Unterschiede zur ideellen Vollendung und Zusammenfassung der Unterschiede zu einfacher Allgemeinheit, in jeder irdischen Existenz. Die einzelne Pflanze z. B. beginnt ihre Entwicklung mit dem Saamen, das ist die

Substanz, aus der sie sich entwickelt. Alles kommt aus dem Saamen: Wurzel, Stengel, Blatt und Blüthe in ihrer ganz specifischen Eigenthümlichkeit, es kommt nichts von außen herein, sondern Alles von innen heraus, es ist Alles darin, aber unterschiedslos, einfach. Auf keine Weise ist es möglich, etwas Anderes in dem Saamen zu erblicken, als eine durch und durch gleichartige Masse, ein ursprüngliches Einsseyn aller Unterschiede und so ist er die Substanz. —

Dem reflectirenden Verstande, der die Unterschiede fixirt, ist es unmöglich auch nur den Begriff der endlichen Substanz zu fassen. Seine Kraft besteht in der Festhaltung der Unterschiede, und daher kann er die unterschiedslose Einfachheit und Allgemeinheit nicht erkennen. Erscheint ihm die Substanz empirisch, so sucht er sie zunächst entweder wegzuläugnen und für einen Aberglauben oder eine Täuschung zu erklären oder er sucht sie durch allerhand willkürliche Annahmen z. B. von der Kleinheit und daher Unsichtbarkeit der Unterschiede, von der Schwäche der Augen rc. zu beseitigen. Geht es aber auf diesen Wegen durchaus nicht mehr, tritt die Erfahrung zu gewaltig hervor, als daß die substantielle Einfachheit weggeläugnet werden könnte, so steckt sich der reflectirende Verstand hinter seine Schwäche und hilft sich mit der Kategorie des Unerklärlichen, des Räthselhaften, des Wunderbaren. Da aber die Idee der Substanz in jedem Wesen gegenwärtig ist, so muß ihm zuletzt Alles unbegreiflich und wunderbar vorkommen. Wenn schon die Natursubstanz dieses Unerklärliche hat, so gilt das in einem um so höheren Grade für die geistigen Substanzen, je umfassender und tiefer die Unterschiede sind, die im Geistigen als eins gefaßt werden müssen. Davon gebe ich noch ein Beispiel. Hegel erwähnt in seiner Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, daß die Frage nach der Erklärung des menschlichen Schlafs zu den Vexirfragen an die Philosophie gehöre und daß sie auch Napoleon bei einem Besuche der Universität Pavia an die Klasse der Ideologie richtete. Das Unerklärliche am Schlafe liegt aber

in seiner Substantialität. Alle Unterscheidung ist im Schlafe momentan aufgehoben, die Unterscheidung von der Außenwelt und daher alle Wahrnehmungen, Empfindung, willkürliche Bewegung, aufgehoben ist ferner die Selbstunterscheidung und daher alle ideelle Unterschiede, die vom Selbstbewußtseyn producirt sind, Kenntnisse, Erfahrungen, Bestrebungen. Der ganze Complex des Einzelnen, das wir im wachen Zustande vor unserem Bewußtsein haben, fällt in Eins zusammen; Alles geht zurück in das allgemeine Wesen der Subjectivität, welche Negativität der Unterschiede und einfache Allgemeinheit die Substanz ist des menschlichen Bewußtseyns. Im Schlafe ist der Mensch Substanz, im Wachseyn Subject.

Aus den bisherigen Beispielen soll nur so viel folgen, daß das Substantielle in den endlichen Substanzen in der Negativität der individuellen Unterschiede besteht, oder in der negativen Allgemeinheit, in der das Besondere und Individuelle noch nicht zur Existenz gekommen ist. Was die endlichen Substanzen außer dieser unterschiedslosen Allgemeinheit noch für Bestimmungen und Eigenschaften in sich haben, diese haben sie nicht als Substanzen in sich und diese dienen daher auch nicht zur Erläuterung von der Kategorie der Substanz. Die Erde in ihrem primitiven Zustande ist Substanz nur in so fern, als wir uns in ihrem Urzustande alle individuellen Unterschiede absolut negirt denken, aber sie ist auch in dieser ihrer Urständlichkeit noch ein Planet gewesen von bestimmter Größe, Bewegung, Schiefe der Ecliptik und den andern Planeten und der Sonne gegenüber ein bestimmtes Individuum, und in so fern ist sie das reine Gegentheil von der Substanz.

Der Volksgeist ist in Bezug auf die einzelnen Personen, die aus ihm kommen, und in Bezug auf alle einzelnen Erscheinungen, die das Volksleben constituiren, in Bezug auf Sitten und Gewohnheiten, Thaten und Gedanken, Künste und Wissenschaften, die Substanz, aber den andern Volksgeisten gegenüber, die in ihrer Sphäre auch Substanzen sind,

bildet ein Volksgeist ein Individuum, einen bestimmten Unterschied, der sich gegenüber andere Unterschiede hat, und in so fern ist er nicht Substanz, sondern die Negation der Substanz.

Ueberhaupt liegt in der Endlichkeit der Substanzen die Aufhebung ihrer substantiellen Natur. Endlich ist, was ein Andres sich gegenüber hat, das seine Grenze bildet. Das Endliche ist daher immer eine Seite eines Verhältnisses, wozu noch eine andere Seite gehört, es ist also immer einer der Unterschiede, der andere Unterschiede neben und nach sich, überhaupt außer sich hat. Das Endliche liegt gerade in dem bestehenden Unterschiede, während die Substanz der aufgehobene Unterschied ist. —

Wollen wir also die Substanz schlechthin verstehen, so müssen wir von aller endlichen Bestimmtheit abstrahiren und in das Absolute uns erheben. Die Negativität aller endlichen Dinge führt zur Substanz schlechthin oder zur absoluten Substanz.

Diese reine Form der Substanz als metaphysische Kategorie ist das Princip der spinozistischen Philosophie und was von der absoluten Substanz gesagt werden kann, läßt sich passend an die Philosophie des Spinoza anknüpfen. Die spinozistische Philosophie ist eine consequente Durchführung des Satzes, daß die Wahrheit, daß Gott selbst die absolute Substanz ist, und sie scheut nicht die gröbsten Widersprüche gegen Alles, was den Menschen sonst gilt und Verletzungen des sittlichen Gefühls, um nur das Eine consequent festzuhalten, daß die Substanz das Eine und das Alles sey. Die Größe und Wahrheit dieses Gedankens kann man daher eben so sehr aus dieser Philosophie sehen, als den Widerspruch und die Verwirrung, welche entsteht, wenn man diese allerdings wahre und nothwendige Bestimmung der Wahrheit für die Totalität der Wahrheit erklärt.

Die Bestimmungen, welche Spinoza von der Substanz gibt, reduciren sich auf die beiden, daß die Substanz außer

sich kein Seyn hat, das ihr selbständig gegenüber träte und daß die Substanz in sich selbst keine selbständigen Unterschiede hat, sondern alle Unterschiede und Gegensätze in absoluter Einheit und Einfachheit aufgelöst enthält.

Die eine Hauptbestimmung der Substanz lautet so: Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und durch sich begriffen wird, d. h. dessen Begriff nicht des Begriffs einer andern Sache bedarf, von welchem er bestimmt werden müßte. Was nämlich nicht in sich ist und nicht durch sich begriffen wird, sondern des Begriffs einer andern Sache bedarf, das steht in Beziehung zu einem Andern außer sich, es ist nicht das Seyn, außer welchem kein andres Seyn ist. Wir Menschen wissen uns als ein Seyn und zugleich wissen wir auch ein anderes Seyn außer uns, auf das wir uns beziehen, nämlich die Natur und andere Menschen. Es gehört zu unserm eignen Seyn ein andres Seyn und die Beziehung unsres eignen Seyns zu dem Andersseyn gehört selbst mit zu unserem Seyn. So ist es nicht mit der Substanz, sie hat kein Anderes außer sich und bedarf daher auch nicht des Begriffs eines andern Seyns, um begriffen zu werden. Wir sind von Jugend auf gewohnt, Gott zu fassen als den Schöpfer Himmels und der Erden, als den Schöpfer der Welt. Wir fassen hierdurch Gott als Ursache und die Welt als Wirkung und denken uns die Wirkung, obgleich gesetzt von der Ursache, als selbständig und eine Beziehung Gottes zur Welt und der Welt zu Gott; ein solches Verhältniß der einen Substanz als der ursprünglichen zu der andern als der von ihr gesetzten, aber doch selbständigen, widerspricht dem Begriffe der spinozistischen Substanz. Sie ist nicht etwa Ursache, die sich gegenüber eine Wirkung hätte, auf die sie sich bezöge, sondern Spinoza erklärt, um solche Vorstellungen von irgend einer Relativität in der Substanz mit der Wurzel abzuschneiden, ausdrücklich, daß die Substanz Ursache ihrer selbst sey, causa sui d. h. daß sie sich nicht von einem Andern unterscheide, sondern in dem absoluten Insichseyn

verharre. Eine unmittelbare und nothwendige Folge von dem angeführten Begriff der Substanz sind die Bestimmungen der Einheit und der Unendlichkeit. Die Substanz ist nur Eine oder es gibt nur eine einzige Substanz. Denn gäbe es zwei oder mehrere Substanzen, so träte eine der andern gegenüber, jede hätte an der andern ihr Außersichseyn oder ihr Anderssseyn, jede bezöge sich auf die andere als ein ihr Aeußeres, was Alles dem Begriffe der Substanz widerstreitet. Eben so ist die Substanz nothwendig unendlich, denn die Endlichkeit der Substanz würde ein Andres außer ihr voraussetzen, an dem sie ihre Schranken hätte, in dem eine andere Substanz begänne, aber dann wäre die Substanz nicht das nur in sich seyende Verhältnißlose, was sie doch ist.

Aber was ist denn nun die Substanz in sich selbst, wenn sie nichts außer sich hat, was sie nicht unmittelbar in sich aufgelöst enthielte? Was ist sie in sich? Wenn man so fragt, so will man Unterschiede in der Substanz haben, um denn doch endlich einmal zu erfahren, wie man mit ihr daran ist. Man fragt also: was ist denn das *innere Wesen* der Substanz? Aber eine solche Frage muß Spinoza von Haus aus zurückweisen und für unstatthaft erklären. Denn was zunächst das Innere betrifft, so hat die Substanz gar kein Inneres. Sie hat kein Aeußeres und daher auch kein Inneres. Sie hat kein Aeußeres, denn was wäre denn außer ihr? Wäre etwas außer ihr, so wäre sie nicht die absolute Substanz, hat sie aber nichts außer sich, so hat sie auch selbst kein Aeußeres, hat sie aber kein Aeußeres, so hat sie auch kein Inneres, denn das Innere ist das Innere des Aeußeren und wo also das Aeußere nicht ist, da ist auch das Innere nicht.

Was aber das Wesen anbetrifft in jener Frage nach dem innern Wesen der Substanz, so finden wir in Beziehung *darauf* eine sehr bestimmte Antwort in den Definitionen des Spinoza selbst. Das Wesen der Substanz, sagt er, involvirt die Existenz oder sie ist das, dessen Natur nur

als existirend gedacht werden kann. Um den vollen Sinn dieser Bestimmung, die wie alle andern das Princip der spinozistischen Philosophie enthält, zu verstehn, hat man an endliche Existenzen oder wenn man will Substanzen zu denken. Hier unterscheidet man allerdings immer zwischen Wesen und Erscheinung. Wir sprechen z. B. von der Erscheinung des Menschen und von seinem Wesen und stellen ihm etwa die Lebensaufgabe, seine Erscheinung oder seine Existenz in Einheit zu bringen mit seinem Wesen. Man statuirt also auch im Endlichen wohl eine Einheit der Existenz und des Wesens, aber erstens ist diese Einheit wenigstens beim Menschen erst ein Resultat der Lebensthätigkeit, welches aus der Aufhebung der Zweiheit entspringt und zweitens ist diese Einheit des Wesens und der Existenz, welche resultirt, eine solche, die den Unterschied noch in sich hat und ist daher mehr Uebereinstimmung und Gleichheit zu nennen, als Einheit, aber in der Substanz ist Wesen und Existenz ursprünglich Eins, es ist menschliche Redeweise von Wesen und Existenz in ihr zu sprechen, es ist nur Eins und das ist die Substanz.

Wie aber Wesen und Erscheinung, Inneres und Aeußeres, so sind auch alle andern Reflexionsverhältnisse in der Substanz Eins, z. B. erklärt sie Spinoza unter Anderem auch für ungetheilt und untheilbar. Sie verhält sich negativ gegen alle Unterschiede in ihr, sie ist die absolute den Unterschied negirende Macht, die absolute alles Bestimmte in sich auflösende Totalität. Nun unterscheidet Spinoza allerdings in der Substanz die Prädicate oder Attribute (attributa) und wieder in den Attributen die Zustände (modos) oder Affectionen (affectiones), aber sieht man näher zu, wie er die Attribute und die Affectionen bestimmt, so findet man darin eine neue Bestätigung, daß die Substanz das Negative, das unterschiedslose Allgemeine ist, zugleich aber auch, daß die spinozistische Philosophie als die Philosophie der absoluten Substanz sich selbst widerspricht, wie der Saame als Saame sich

selbst aufhebt und daher zur lebendigen Pflanze sich entwickelt, daß aber auch die spinozistische Philosophie als Saame, als Ausgangspunkt der neueren Philosophie nicht blos in allen Ehren bleiben, sondern auch von jedem, der zur Philosophie sich bestimmt, durchlaufen werden muß.

Das Attribut erklärt Spinoza so: Unter dem Attribute verstehe ich dasjenige, wie der Verstand das Wesen der Substanz begreift. Den Modus aber so: Unter dem Modus verstehe ich die Zustände der Substanz oder dasjenige, was in einem Andern ist, durch welches dasselbe auch begriffen wird. Ich bemerke noch, daß er zwei Attribute unterscheidet, das Denken und die Ausdehnung, und daß jedes Attribut in unendlich vielen Zuständen (modis) zur Erscheinung kommt. Jeder Stein, jede Pflanze, jedes Thier ist ein modus des Attributs der Ausdehnung und jeder einzelne Mensch, er sey was er sey, ein modus des Denkens und in seinem Körper auch der Ausdehnung. Da der modus nichts in sich ist, sondern nur in einem Andern ist, durch welches er auch begriffen wird, so fehlt dem modus alle Selbständigkeit und der einzelne Mensch z. B. als ein modus schwindet dahin, wie ein Rauch. Das Daseyn des Menschen ist ein blos momentanes mit seinem Körper dahin schwindendes und Unsterblichkeit der menschlichen Seele nebst Allem, was davon abhängt, ist von dem spinozistischen Systeme ausgeschlossen. Doch das sind nur weitere Consequenzen, auf die ich hier nicht weiter eingehe. Für die Erkenntniß der Substanz ist es wesentlich, daß man genau auf die Bestimmung der Attribute reflectirt. Das Attribut ist dasjenige, wie der Verstand das Wesen der Substanz begreift, der Verstand aber ist nach einer andern ausdrücklichen Definition ein modus, ein Zustand, ein Accidentelles, das nicht in sich ist, sondern von der absoluten Substanz verschlungen wird. Die Attribute sind also nicht etwa Unterschiede, die die Substanz in sich selbst hätte und die sie sich selbst aus ihrer eignen Natur heraus gäbe, sondern es ist

nur der endliche Verstand, der Verstand dieses endlichen, schwindenden Menschen, der die Substanz unter diesen Attributen sich denkt. Die Substanz selbst ist unterschiedslos und es ist ihr selbst gleichgiltig und hat mit ihrer Natur nichts zu thun, daß sie als denkende oder als ausgedehnte Substanz gefaßt wird. Er sagt in dieser Beziehung: Die denkende und ausgedehnte Substanz ist eine und dieselbe Substanz, die bald unter dem einen bald unter dem andern Attribute gefaßt wird. Die absolute Substanz ist die absolute Einheit des Denkens und der Ausdehnung. Denken und Ausdehnung sind ihr unwesentliche Formen; die Ordnung der Dinge ist dieselbe als die Ordnung der Vorstellungen oder der Gedanken und es ist nur die äußerliche Reflexion, die das Eine sich absolut Gleiche unter diesen beiden Bestimmungen, das eine Mal als eine Totalität von Vorstellungen, das andremal als eine Totalität von Dingen und deren Veränderungen betrachtet. —

Der Verstand sehnt sich nach der Bestimmtheit des Begriffs, so hier nach der Bestimmtheit des Begriffs der Substanz. Aber die Bestimmtheit fällt nicht in die Substanz, die Bestimmtheit ist Sache der modi, aber auch hier nicht so, als hätten wir an der Bestimmtheit der modi etwas Festes und Individuelles. Omnis determinatio est negatio. Die Bestimmtheit der modi ist eine schwindende, nur dazu da, die allverzehrende Macht der Substanz zu bewähren. Die Bestimmtheit in den modis ist wie ein Tropfen im Ocean, man spricht wohl von den Tropfen im Meere und meint wohl für einen Augenblick, das Meer bestehe aus Tropfen, aber die Tropfen heben sich auf, sie verschwimmen im Ganzen, sie sind nicht für sich, sondern die sich auflösenden Momente des continuirlichen Ganzen. So ist auch die Bestimmtheit der modi, wozu alle besondern Existenzen der Natur und des Geistes, z. B. auch jeder einzelne Mensch, gehören, eine negative, ein schwindender Schein, der nur dazu dient, die Absolutheit der Substanz zu bewähren. Und doch

ist diese obgleich sich verzehrende Bestimmtheit der modi noch die einzige Bestimmtheit, von der in einem System, wo das Absolute als die Substanz und als gar nichts andres als die Substanz gefaßt wird, die Rede seyn kann. Die Substanz selbst hat keine Bestimmtheit, die Bestimmtheit der Substanz ist nur die, alle Bestimmtheit in sich aufzulösen, und wenn der Verstand in seiner Sucht, Bestimmungen zu machen, ihr die Unterschiede des Denkens und der Ausdehnung beilegt, so ist das blos eine Reflexion des äußerlichen Verstandes, der sein Wesen des Accidentellen in die Substanz hineinträgt. Die Substanz selbst unterscheidet sich nicht von Anderem, sie unterscheidet sich auch nicht von sich selbst, ihr fehlt das Princip der Unterscheidung oder das Princip der Individualität. Wird also das Absolute oder die Gottheit als Substanz gefaßt, nämlich so, daß die Substanz der Begriff der Gottheit ist, also nicht als eine der Bestimmungen Gottes, sondern als die Bestimmung schlechthin, die das Wesen Gottes erschöpft, so ist Gott nicht individuell, nicht persönlich, nicht für sich, es fehlt ihm Unterscheidung und Selbstunterscheidung. Und diese Natur hat in der That der spinozistische Gott und überhaupt der Gott des Pantheismus. Spinoza erklärt Gott ausdrücklich als die absolute Substanz und er wiederholt es in allen Formen, daß Gott die einzige Substanz ist, daß es außer Gott keine Substanz gibt und daß außer Gott keine Substanz begriffen werden kann, daß Alles, was ist, in Gott ist und daß ohne Gott nichts ist und nichts gedacht werden kann und daß Alles, was existirt, Gottes Natur oder Essenz in einer gewissen und bestimmten Art und Weise ausdrückt. Aber weil Gott die absolute Substanz ist, die Eine Substanz, außerhalb deren nichts existirt, so unterscheidet er sich nicht von der Welt und unterscheidet sich auch nicht in sich selbst. Dem spinozistischen System und überhaupt dem pantheistischen System, von welchem das spinozistische die ursprünglichste und reinste Form ist, ist daher die Immanenz Gottes eigen. Man streitet in der Gegenwart viel

über die Immanenz und Transcendenz Gottes und dieser Streit ist eine wesentliche Seite des Kampfs zwischen Theismus und Pantheismus. Die wichtige Bestimmung der Immanenz kömmt aber von Spinoza. Einer seiner Sätze heißt: Gott ist die immanente nicht transeunte Ursache aller Dinge (deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens). Gott ist nicht etwa jenseits der Welt, das gäbe Fürsichseyn Gottes und Fürsichseyn der Welt, sondern Gott ist die immanente Macht der Welt und die Welt ist gar nicht wahrhaft, sie schwindet dahin in der absoluten Macht der Substanz. Sie ist nichts und nichtig Gott gegenüber und Gott ist die allein freie Ursache. Von einer Selbstbestimmung des Menschen ist im Spinozismus nicht die Rede. Daher gibt es hier auch keinen Unterschied des Guten und Bösen — ein solcher Unterschied würde das freie Insichseyn des Menschen, des modus, voraussetzen und die absolut negative Macht der Substanz und mit ihr den Begriff der Substanz selbst vernichten. Aber auch in sich ist die Substanz nicht unterschieden, sie unterscheidet sich nicht von sich selbst, sie ist also nicht Person. Denn zur Persönlichkeit gehört allerdings ein Andersseyn, eine andre Person oder Sache, auf die sich die Person bezieht und in welcher sie in sich zurückkehrt. Da aber der Substanz die Unterscheidung fehlt, so hat sie auch nicht die Selbstunterscheidung und da Gott die absolute Substanz ist, so kann von ihm keine Bestimmung gelten, die aus der Selbstunterscheidung kommt. Von Gott als Substanz kann daher nicht gesagt werden: er denkt oder er will, auch nicht er liebt, auch nicht er ist selig, noch weniger er zürnt, er straft ꝛc. Alle diese Bestimmungen setzen ein Anderes in Gott, auf das er sich beziehe. Diese Bestimmungen gehören dem modus an, Gott ist über solche Unterschiede erhaben.

Gott als Substanz handelt auch nicht. Handeln setzt einen Zweck voraus, etwas, was erst realisirt werden soll. Außer Gott liegt nichts, was erst werden sollte, Gott hat

auch keine Bedürfnisse, die erst befriedigt werden müßten, sondern er ist als Substanz die Fülle, Alles in Allem. —

Dieser Begriff der absoluten Substanz in der angeführten hauptsächlich spinozistischen Bestimmung ist also die logische Grundlage des so berüchtigten, von so Vielen leidenschaftlich vertheidigten, und von noch Mehreren gefürchteten ja verfluchten, oft widerlegten und doch immer von Neuem auftauchenden Pantheismus. Abscheu und Verwünschung, auch Berufung auf das sittliche und religiöse Gefühl und auf das bessere innere Selbst können nicht gegen ihn retten. Soll er widerlegt werden, so muß er aus seinem eignen Principe heraus sich widerlegen und er widerlegt sich in der That, in so fern er das Moment der Unterscheidung und Individualität, auf deren absoluter Negation er allein beruht, immerfort voraussetzt und ohne die individuellen Unterschiede der Natur und des menschlichen Geistes, die er vorfindet ohne sie aus der eignen Natur der Substanz im Entferntesten zu rechtfertigen, ohne Inhalt, ohne Form, überhaupt absolut Nichts wäre. Die absolute Einheit, die die Substanz ist, ist nur als Aufhebung des absoluten Unterschiedes zu denken und hängt an diesem Unterschiede, wie die Seele am Leibe.

Der Spinozismus steht durch die Verkennung dieser seiner Voraussetzung, die das Compliment seiner eignen Bestimmung ist, mit sich selbst in Widerspruch. Die Aufdeckung dieses Widerspruchs folgt dem Spinozismus auch historisch auf dem Fuße nach. Leibnitz bestimmt Gott als die absolute Monas, als den absoluten Unterschied. Spinoza vertritt die absolute Einheit und Leibnitz den absoluten Unterschied. Aber die letztere Bestimmung ist eben so nur eine Seite, wie die andere und es gilt beide in Eins zusammenzufassen und die Wahrheit ist, Gott als die absolute Selbstunterscheidung oder als Geist zu fassen, denn Selbstunterscheidung ist Unterscheidung und Einheit des Unterschieds und das ist nun in der That der dritte Grundbegriff des Absoluten in der neuern Philosophie: Gott ist der Geist. Diese Bestimmung ist die Wahrheit

von jenen beiden: Gott ist die absolute Substanz und Gott ist das absolute Individuum, aber auch in der letzten Bestimmung, die seit Kant die herrschende ist und die in unmittelbar religiöser Form die christliche und daher auch erst die mit der christlichen Religion in ernstliche Beziehung tretende ist, auch in dieser letzten Bestimmung: Gott ist der Geist, liegt noch der Gegensatz des substantiellen und des subjectiven Geistes. Dieser Gegensatz ist es, an dem sich unsere Zeit und am Ende jedes Individuum in dieser aufgeregten Zeit abarbeitet, aber das Ziel der Entwicklung scheint mir darin zu liegen, daß Gott erkannt wird als der Geist, der die Fülle der Substanz ist und zugleich ein Subject, eine Person, zu dem dem individuellen endlichen Geiste eine persönliche Beziehung möglich ist, und eine solche Erkenntniß des Absoluten ist erst eine Erkenntniß Gottes im Geiste und in der Wahrheit.

von jenem Seienden: Gott ist die absolute Schöpfung und Gott ist das absolute [illegible], aber auch in der letzten [illegible] rung, wie jetzt Gott die [illegible] ist und als in uns sich [illegible] und daher auch erst für uns die christliche [illegible] die [illegible] Offenbarung [illegible], auch in dieser letzten Offenbarung: Gott ist der Geist, [illegible] aus, der Gemeinde, des [illegible] und des [illegible] Welches [illegible] ist es, an dem [illegible] Zeit und am Ende [illegible] in dieser [illegible] Zeit [illegible], aber das Licht der Entwicklung [illegible] zu [illegible] erkannt wird als der Geist, der die [illegible] der Schöpfung ist [illegible] zugleich die Einheit und [illegible] [illegible] eine [illegible] [illegible] ten ist [illegible] eine [illegible] Gottes im [illegible] und in der Wahrheit.

# Von der Kategorie des christlichen Theismus.

Unter den Axiomen des Spinoza findet sich unter andern auch dieses: Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem Andern. Was in einem Andern ist, das ist das Accidentelle, welches gar nicht ist, sondern nur verschwindet in der Substanz; die Substanz aber ist das in sich Seyende und daher allein Selbständige und Wirkliche. Spinoza hat sich aber nicht zu dem dritten Urtheile erhoben, in welchem die beiden genannten Eins sind und erst zu ihrer Wahrheit kommen, er hat sich nicht zu dem Begriffe eines Seyns erhoben, welches in einem Andern in sich ist. In dem Andern bei sich selbst zu seyn ist eben so sehr die Einheit der Spinozistischen Alternative, als die Auflösung seiner Philosophie und die Wahrheit an und für sich, nicht blos ein Moment der Wahrheit, was die spinozistische Substanz ist und bleibt. Das Seyn in dem Andern, welches doch eben so sehr ein Seyn ist in sich selbst, setzt ein selbständiges Andres voraus, welches dem Seyn in sich gegenüber sich erhält, also eine doppelte Substanz, aber ein Verhältniß der einen zur andern, nach welchem jede in der andern sich selbst hat und findet. Ehe wir diese Kategorie des Insichseyns in dem Andern auf den religiösen Prozeß und auf die Erkenntniß Gottes anwenden, so werde die Bemerkung vorausgeschickt, daß jedes Verhältniß des Geistes, das nicht auf halbem Wege stehn bleibt, sondern sich in seinem Begriffe vollendet, jede Person, jede Gemeinschaft, welche mehr ist als ein flüchtiger Schein, eine Bewährung ist von der Kategorie des Insichseyns in dem Andern. Es schlägt dem Menschen das Herz, wenn von Liebe, Wahrheit und Freiheit die Rede ist; jeder betrachtet sie als die einzig wünschenswerthen Güter, zu deren Erlangung kein Opfer zu groß ist, und doch finden diese Ideen, so wie

Alles, was man sonst Großes und Herrliches nennen mag, vor Allem die Idee der Gottheit selbst, wie sie sich im Christenthum offenbart hat, in diesem Begriffe ihre logische Grundlage.

In der Liebe z. B. werden vor Allem zwei Personen vorausgesetzt, von denen jede als eine absolut selbständige Substanz der andern gegenüber tritt und sich als solche trotz der einigsten Einigkeit in der Liebe fort und fort behauptet. Die Liebe ist ein Unding und existirt gar nicht ohne diese absolute sich nie verläugnende und sich nie vernichtende Selbständigkeit der beiden Personen, ja sie kann zum Verbrechen werden, wenn sie sich, ohne an der Selbständigkeit der beiden Seiten ihre Voraussetzung und ihren Inhalt zu haben, formell noch festhalten will. Ein Thier oder einen andern Gegenstand der Natur in vollem Sinne des Worts zu lieben ist unwürdig, ja schändlich oder besser unmöglich, weil das Thier dem Menschen gegenüber keine selbständige dem Menschen ebenbürtige Substanz ist, die die eine Seite des absoluten Verhältnisses bilden könnte, von welchem der Mensch die andere Seite wäre.

Des Menschen Begriff und Würde liegt in dem Selbstbewußtseyn oder in dem Verhalten, wo ich mich selbst zum Gegenstande habe oder mich von mir selbst unterscheide. Das Thier unterscheidet sich von der Außenwelt, aber es unterscheidet sich nicht von sich selbst, es hat nicht, wie der Mensch, seinen Inhalt an sich selbst, es reißt sich also auch nicht von der Außenwelt los und hat in sich eine Welt, die der Natur entnommen und in sich selbst von unverwüstlicher Dauer wäre. Und da so dem Thiere dieses selbständige Insichseyn, die Selbstunterscheidung, der Geist fehlt, so hat es dem Menschen gegenüber keine Selbständigkeit und wird auch vom Menschen nicht als Selbständiges anerkannt, sondern nur als ein Mittel zu seinen Zwecken betrachtet und behandelt. Darum also kann ein wahrhafter Mensch ein Thier nicht lieben. So können sich auch nur zwei solche Menschen lieben, von denen

jeder ein Wesen ist von freier Selbständigkeit und als eine solche unendliche, in sich unabhängige und für sich seyende Substanz mit dem Andern in Verhältniß tritt. Zwei, von denen der Eine den Andern übersieht und nichts Substantielles von unendlicher Eigenthümlichkeit und unerschöpflichem Gehalte anerkennt, zwei solche können wohl in das Verhältniß des Herrschens und Dienens, des Befehlens und Gehorchens, der Bewundrung und des Mitleids und ähnliche subordinirte Verhältnisse, aber nicht in das Verhältniß der freien Liebe treten. Dem Egoisten z. B. fehlt die Anerkennung der freien Eigenthümlichkeit und unendlichen Selbständigkeit des Andern, und daher kann er höchstens sich dadurch eine geistige Existenz erringen, daß Andere, die noch schlechter sind, als er und sich ganz wegwerfen oder eitle und selbstsüchtige Zwecke verfolgen, scheinbar auf seine Wünsche und Neigungen eingehn; aber die Liebe kennt der Egoist nicht und fühlt ihr Glück nicht, weil in ihm das Organ für die Selbständigkeit des Andern noch nicht ausgebildet ist.

Also zur Liebe gehören zuerst und vor Allem zwei in sich selbständige geistige Wesen, geistige Substanz gegen geistige Substanz, Person gegen Person, nicht Substanz gegen Accidenz, nicht Person gegen Sache, und wo diese absolute Selbständigkeit des Andersseyns entweder nicht da ist oder nicht anerkannt wird, da ist auch die Liebe nicht da oder sie ist noch nicht entwickelt. Die Verdoppelung der geistigen Selbständigkeit ist das eine Moment der Liebe, aber das andere eben so nothwendige und wesentliche Erforderniß ist die absolute Einheit in den beiden selbständigen Personen, nämlich das Verhältniß, daß die feste Schranke, die jedes von beiden in seiner Eigenthümlichkeit und selbständigen Kraft dem Andern setzt, eben so sehr aufgelöst ist und also jedes Eins ist mit dem Andern oder sich selbst in dem Andern findet, weiß und will. Schon darin, daß jedes in dem Andern die freie in sich seyende und sich auf sich beziehende Selbständigkeit achtet und anerkennt, liegt eine Uebereinstim-

mung beider und diese Achtung ist der Anfang und die fortwährende Bedingung der Liebe; aber der Fortgang und die Vollendung der Liebe liegt in der absoluten Einheit der absolut Selbständigen oder darin, daß jedes von beiden sein ganzes volles geistiges Wesen dem Andern mittheilt und von ihm dasselbe zurückerhält. Wenn ich Alles, was ich weiß und habe, ja Alles, was ich im Innersten bin, dem Andern ohne allen Rückhalt mittheile und wenn mir eben so sehr der Andere sein Wesen aufschließt; wenn meine Leiden und Freuden die Leiden und Freuden des Andern sind und die seinigen die meinigen; wenn meine Kraft dem Andern zu Gebote steht und ich mich eben so auf seine Kraft stützen kann; wenn jeder an dem Andern seine Lust, sein Wohlgefallen, sein Verlangen findet — in einer solchen unbedingten Einheit selbständiger geistiger Unterschiede liegt das Wesen und der unerschöpfliche Werth und Genuß der Liebe. Weil Einheit und zwar unbedingte Einheit das Wesen der Liebe ist, so ist alle Liebe in ihrer Vollendung gegenseitig. Sie kann damit beginnen und beginnt auch damit, daß sich der Eine der selbständigen Geister dem Andern mittheilt und hingibt, aber gesucht wird darin immer die Mittheilung des Andern und wenn sie versagt wird, wenn sich der Andere verschließt, so versiegt die Liebe und ihre Idee kömmt nicht zur Realität, weil die Einheit keine durchgreifende, beide Glieder des Ganzen beherrschende ist. Erst die Gegenseitigkeit der absoluten Mittheilung, Aufopferung und Mithilfe ist volle Einheit und Harmonie und in ihr ist das volle Leben der Liebe in die Existenz eingetreten.

So unerschöpflich die Liebe ist an Inhalt und Seligkeit, so ist sie doch der bisherigen Darstellung zu Folge umfaßt in der metaphysischen Bestimmung des Insichseyns in dem Andersseyn. Das Andersseyn oder besser die selbständige Eigenthümlichkeit des Andern gibt die Unerschöpflichkeit der Liebe, kraft deren sie sich immer neu erzeugt und durch diese ihre ewige Zeugungskraft immer neu und frisch erscheint, eine

unverwelkliche Blüthe des Geistes. Das Insichseyn aber in der Liebe erzeugt die unendliche Freiheit, Harmonie und Seligkeit, in der jeder von beiden schlechterdings sich befriedigt fühlt und absolut nichts Andres weiß und will, was er noch möchte und bedürfte und nicht Alles in Allem in diesem Einen schon hätte.

Wenn nun die christliche Religion Gott als die Liebe bestimmt und zwar, wie sie es thut, in Verhältniß zum Menschen, so daß demnach der eine selbständige Geist Gott ist und der andre der Mensch, so macht sie jene Kategorie des Insichseyns in dem Andersseyn zur Kategorie der absoluten Wahrheit. Der Mensch aber oder die eine Seite des absoluten Verhältnisses in der Religion ist nicht so ohne Weiteres ein Insichseyendes, welches Gott als ein Wesen von selbständiger Eigenthümlichkeit gegenüber treten könnte. Unmittelbar ist er von Natur bestimmt; also erzeugt, ohne daß ers weiß und will; geboren und erzogen unter Verhältnissen, die er nicht selbst gesetzt hat; gequält von allen Seiten, von Hunger und Sorge, Begierden und Leidenschaften, von Zweifel und Bosheit, ohne daß ers abwenden könnte; dahin gerafft vom Tode, ohne daß er ihn gerufen hätte. So ist der Mensch nicht in sich selbst, sondern in einem Andern, den Naturprozessen unterworfen oder auch dem Willen Andrer oder dem Schicksale, wie man es nennt.

In den genannten und ähnlichen Beziehungen ist der Mensch einer andern Macht unterworfen und daher ein Accidentelles, keine Substanz von unendlicher Selbständigkeit. Er kann zwar dahin kommen, daß er sagt, es ist nun einmal so, ich kann nichts dagegen machen, ich werde es mir also gefallen lassen; er resignirt dann, ohne sich dann als ein freies Insichseyn zu verhalten. Das freie Insichseyn hat der Mensch in seinem Geiste. Hier ist eine der Naturnothwendigkeit entnommene Sphäre, in der er in sich selbst ist, sich selbst bestimmt und der eigne Grund ist seines Denkens und Thuns. Als ein solches Wesen von selbständiger Geistigkeit tritt der

Mensch allein in den religiösen Prozeß oder in das Verhältniß zur Gottheit. Man rechnet zwar auch das Zurückgehn des Menschen aus dem Gebiete des Natürlichen — die Wiedergeburt, in der der Mensch erst zu seinem wahren Wesen oder zu seiner Idee kommt, — man rechnet diese Erhebung über Sinnlichkeit und Selbstsucht mit zur Religion und zwar mit Recht. Niemand kommt zur Religion d. h. zum freien Verhältnisse zu Gott, der sich nicht selbst aufgibt. Das Bewußtseyn von der Endlichkeit des Endlichen in mir, das Gefühl und das Anerkenntniß der Nichtigkeit des Nichtigen in mir ist die Genesis von dem Bewußtseyn des Ewigen und Unendlichen und das Mittel zur Erzeugung der freien Selbständigkeit in mir. Das Christenthum verlangt daher von einem jeden seiner Bekenner Buße und Glauben als die Bedingung zur Gemeinschaft mit Gott zu kommen. Die Buße aber ist ein Anerkenntniß der Endlichkeit und Nichtigkeit in mir und ein freier Entschluß, das, was nicht den Grund in sich selbst hat und noch weniger mein eignes wahres Wesen bildet, zu verabscheuen und aus allen meinen Kräften von mir abzuthun. Der Glaube aber ist die unendliche Gewißheit und Zuversicht, daß das andre Gott ebenbürtige Wesen, dem sich Gott in seiner Fülle mittheilt, in dem er bei sich selbst ist, daß dieses Wesen — der Sohn Gottes, Christus, der Logos — von Ewigkeit zu Ewigkeit realisirt ist und daß dieses Wesen nicht ein mir fremdes Wesen ist, sondern die persönliche Idee meiner eignen Vollendung, und wie er in die menschliche Geschichte eingetreten ist, so auch in mich eintreten kann und eintreten wird und die Kraft und der Inhalt wird von meinem Geiste. So nothwendig aber auch dieser Prozeß ist, in welchem sich der Mensch zu seiner wesentlichen Allgemeinheit erhebt, und so nothwendig er sich wiederholt, so lange der Mensch unter den Bedingungen des irdischen Lebens steht, so ist diese Thätigkeit doch erst nur der negative Theil des religiösen Prozesses, durch welchen die geistige Substanz des Menschen aus seiner empirischen und natürlichen

Grundlage herausgearbeitet wird. Aber als der letzte Zweck und als das Resultat der Religion kann dieser negative Proceß nicht angesehn werden und wird auch im Christenthum nicht so angesehn. Es kann nicht der letzte Zweck des Menschen seyn, sich zu ändern und wenn er anders geworden ist, sich doch wieder zu ändern. Der Zweck ist vielmehr die durch Aufhebung der Natürlichkeit in ihm resultirende Gestalt des aus dem Geiste gebornen Menschen. Dieser ist nicht wieder um eines Andern willen und daher auch nicht ein Accidenz zu einer andern Substanz, sondern er ist in sich selbst Zweck, eine geistige Substanz von selbständigem Werthe und ein Ebenbild Gottes. Der wiedergeborne Mensch tritt in Verhältniß zu Gott nicht als bloßes Accidenz zur Substanz, sondern als Substanz zu Substanz oder vielmehr, da der Mensch freies Selbstbewußtseyn ist, als Subject gegen Subject, Geist gegen Geist, freies Wesen gegen freies Wesen. Die christliche Religion, wie sie z. B. in den Evangelien und in den Briefen der Apostel uns vorliegt, trägt auf der einen Seite die Aufforderung in sich an den Menschen, seinen Sinn umzuändern, sich aufzugeben, in Demuth und Glauben sich hinzugeben und sich zu entäußern — und das ist der oben bezeichnete negative Theil des religiösen Verhältnisses; auf der andern Seite aber wird der Mensch betrachtet als das Ebenbild der Gottheit und ihm zugemuthet, vollkommen zu seyn, wie Gott im Himmel vollkommen ist, Gott ähnlich, ja Gott gleich zu seyn, Christum, den Sohn Gottes, in sich zur Gestalt zu bringen, Gott zu lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüthe und aus allen Kräften u. s. w. Es wird so dem Menschen eine Selbständigkeit und Ebenbürtigkeit gegeben, die ihren vollsten Ausdruck in der Verkündigung hat, daß Gott selbst Mensch geworden ist, was nicht gesagt werden könnte, wenn nicht der Mensch in seiner Vollendung ein Wesen wäre, in welchem die ganze Fülle der Gottheit sich darstellen könnte. So sind wir denn durch die historische Erscheinung des Christenthums berechtigt,

als die beiden selbständigen Seiten des absoluten Lebens Gott und den Menschen anzunehmen und die Religion in ihrem höchsten d. h. ihren Begriff selbst erreichenden Sinne zu fassen als das Beisichseyn Gottes in seinem Andern, dem Menschen, und daher auch von der andern Seite als das Beisichseyn des Menschen in seinem Andern — der Gottheit.

Das erste wesentliche Moment in dieser Bestimmung der Religion ist das Andersseyn. Gott ist das Andersseyn des Menschen und der Mensch ist das Andere Gottes in dem Sinne, daß Gott ein insichseyendes, sich auf sich beziehendes, sich selbst gegenständliches Wesen ist und daß eben so der Mensch ein insichseyendes, sich auf sich beziehendes, sich selbst gegenständliches Wesen ist und daß dieses mir objective Fürsichseyn Gottes ewig bleibt und mir Gott daher ewig ein Andres ist, so einig und vollendet auch die Einheit seyn möge, die Gott und Mensch bindet, so wie ich als Mensch ein für sich seyendes, mich selbst zum Inhalt habendes Wesen bin und bleibe, so sehr ich mich im Glauben und Denken zu einer Höhe der Allgemeinheit erheben mag, in der ich mich in Gott finde und Gott in mir. Dieses Andersseyn Gottes und des Menschen oder diese reale Unterscheidung, welche ewig bleibt, ist eine der wesentlichen Unterschiede des Theismus und des Pantheismus.

Die eine Fassung des Pantheismus besteht darin, daß Gott das Wesen ist und der Mensch die Erscheinung des Wesens. Man kann auch die Erscheinung ein Anderes nennen vom Wesen oder das Andere des Wesens und das Wesen das Andere der Erscheinung, aber das ist nicht das Andersseyn, von dem hier die Rede ist. Die Erscheinung ist nicht in sich, sondern sie ist nur im Wesen, was sie ist, und hebt sich auf, damit das im Wechsel der Erscheinung Gleiche als Wesen existire; eben so wenig ist das Wesen für sich, das Wesen bezieht sich nicht auf sich selbst oder hat sich selbst

nicht zum Inhalte und Gegenstande, sondern es hat in der Erscheinung seine Realität und was es ist, erkennt man nur in der Erscheinung. Eben so wenig kommt man zu einem realen Insichseyn Gottes, wenn man nach einer andern pantheistischen Formel Gott faßt als die Idee des Menschen. Was man so die Idee der Menschheit nennt, ist nichts Anderes, als die Gattungsallgemeinheit der Menschheit, also die Geistigkeit so im Allgemeinen, nicht ein concreter sich auf sich beziehender selbstbewußter Geist, nicht Person, und eben so wenig kommt bei dieser Fassung der Mensch zum Fürsichseyn, in so fern er nur als die Seite eines Verhältnisses gefaßt wird, nicht als ein in sich geschlossenes Ganzes. Der Pantheist hat daher, weil er das reale Andersseyn Gottes und des Menschen nicht anerkennt, eben so wenig einen persönlichen Gott als die Unsterblichkeit des Menschen und er tröstet sich für diesen Verlust mit der angeblich höheren Erkenntniß, die er von der Unendlichkeit habe. Ein Gott, sagt er, der als ein für sich seyendes, persönliches und daher dem Menschen gegenübertretendes Wesen gefaßt werde, sey ein endliches Wesen und widerspreche dem Grundbegriffe der Gottheit, daß sie das Unendliche sey. Darin stimmen allerdings alle Menschen mit oder ohne Bewußtseyn überein, daß Gott unendlich sey oder vielmehr das *Unendliche schlechthin* und daß alle Bestimmungen, die Gott als ein endliches Wesen fixiren, sich selbst widersprechen. Nur muß man sich bei einer solchen Bestimmung, daß Gott das Unendliche ist, nicht beruhigen, sondern man muß sich den Begriff des Unendlichen zum Bewußtseyn bringen, denn nur so kann man entscheiden, ob die Persönlichkeit mit der Unendlichkeit in Widerspruch steht oder ob nicht vielmehr die Persönlichkeit selbst die wahre Unendlichkeit ist. Das Erste, was sich der unbefangene Sinn bei dem Worte des Unendlichen denkt, ist die Endlosigkeit. In diesem Sinne nennt man den Raum unendlich, weil in ihm alle Grenzen aufgehoben sind und weil man sich ihn größer denken muß, als jede noch so große Raumgröße.

Denn jede in ihm angenommene Grenze ist nicht die letzte, man muß den Raum über sie sich fortgesetzt denken; jede noch so weit gesteckte Grenze hebt sich auf, der Raum geht über alle Grenzen hinaus. In diesem Sinne nennt man auch das Weltall unendlich, denn man kann sich die Weltkörper, die wir noch sehen, und deren Ort man uns in einer Entfernung von einigen Billionen Meilen berechnet, schlechterdings nicht als die letzten vorstellen, man muß immer weiter gehn im Raume und daher auch in der Ausfüllung des Raumes bis ins Unendliche. In demselben Sinne nennen wir auch die Zeit unendlich, wir können uns es schlechterdings nicht vorstellen, daß sie irgend einmal angefangen habe und daß sie irgend einmal aufhören könne. Ihr Begriff ist es, daß die eine Dimension der Zeit, die Gegenwart, ein verschwindender Punkt ist, der sein Vorher und sein Nachher hat und so immerfort nach beiden Seiten, die Zeit müssen wir uns denken als eine gerade Linie, die man nach beiden Seiten bis ins Unendliche d. h. eigentlich bis ins Unbestimmte verlängert denken muß und jeder Punkt in dieser geraden Linie kann als die Gegenwart angesehn werden und von der einen Seite dieses Punktes liegt die Vergangenheit und nach der andern die Zukunft. Solche und ähnliche Beispiele geben uns eine Vorstellung von dem einen Sinne, in welchem man die Unendlichkeit versteht. Dieser Sinn ist, wie schon bemerkt, die Endlosigkeit, also die Eigenschaft, nach welcher Etwas keine Grenze hat und alles Setzen einer Grenze nur etwas Zufälliges und Willkürliches ist, was sich eben so schnell, als es sich gebildet hat, wieder auflöst. Denkt man sich Gott in diesem Sinne als unendlich, so denkt man sich Gott als die Substanz, die nichts außer sich aufkommen läßt, sondern Alles außer sich aufzehrt und diese ganze Anschauungsweise ist der Pantheismus. Denn unter der Substanz denkt man sich das selbständige Seyn, aber zu dieser Selbständigkeit gehört ein schlechthin abhängiges Seyn, in dessen Verschwinden und Enden sich die Substanz als das Nichtver-

schwindende und Unendliche zu erkennen gibt. Wie ein Herr nur dadurch ein Herr ist, daß er einen Diener hat und der ganze Begriff des Herrn als Herrn (denn was er sonst noch ist, gehört nicht hierher) gerade in der Abhängigkeit des Dieners liegt, so ist es mit der Substanz. Die Substanz ist nur in so fern und in so weit Substanz oder das selbständige, unabhängige, unendliche Seyn, als außer ihr ein Andres existirt, nämlich das Accidentelle, dessen Wesen aber darin besteht, sich aufzuheben, zu verschwinden, zu enden und zwar zu enden, sich aufzuheben in der Substanz, deren Macht und Unabhängigkeit in der absoluten Abhängigkeit und dem Enden der Accidenz sich darstellt. Betrachtet man nun Gott als die Substanz — und das geschieht in der gegenwärtigen Zeit von Vielen — so betrachtet man die Welt und Alles, was in ihr ist, also die gesammte Natur, die Menschheit und was sonst noch für Wesen existiren mögen, nebst Allem, was sie produciren, als z. B. Kunst und Wissenschaft, Familie und Staat, das Universum und die Weltgeschichte, Alles dieses betrachtet man dann als Accidenz, welches, so groß es ist und seyn mag, doch dem Wesen nach nichts ist und daher auch verschwindet, wie es entstanden ist. Die Welt ist hiernach ein Werdendes und Schwindendes, was nur dazu dient, die Alles aufzehrende und in sich aufhebende Allmacht der Substanz zu offenbaren. Gott ist nach dieser Weltanschauung ein verzehrend Feuer und die Welt das Stroh, das nur dazu da ist, um verbrannt zu werden, damit in diesem Brande der Glanz des Feuers zum Vorschein komme, seine unwiderstehliche Gewalt, Alles außer sich zu verzehren.

Wenn nun aber das Wesen der Welt auf der einen Seite darin beschlossen liegt, nicht zu existiren, sondern zu verschwinden und in seinem sich Aufheben und Aufgeben die bleibende Macht Gottes zu verherrlichen und zu offenbaren, so liegt auf der andern Seite Gottes ganzer Begriff — wenn er nämlich als bloße Substanz gefaßt wird — darin

beschlossen, daß er das Andere seiner, die Welt, aufhebt. Wie der Inhalt des Begriffs „Herr" darin erschöpft ist, daß ihm ein Anderer dient, so ist der Begriff der Substanz darin erschöpft, daß die Welt sich aufhebt. Gott ist das weltvernichtende Wesen, vor dem Alles dahinschwindet, nichtig ist und vergeht. Die Unendlichkeit der Substanz ist daher bloße Negation des Endlichen, eine Negation ohne positives Resultat, ein Verschwinden ohne ein ewiges Bleiben, Macht ohne concrete Erfüllung.

Diese positive, die wahre Unendlichkeit, in der das Wahre des Pantheismus erhalten ist, ohne daß doch sein trostloser Vernichtungsprozeß als das Letzte anerkannt würde — ist die Persönlichkeit, die Rückkehr des ewigen Wesens in sich selbst. Ist die Substanz einer geraden Linie zu vergleichen, die rastlos nach beiden Seiten dahin eilt, jeden gesetzten Punkt wieder vernichtet und ungesättigt und unerfüllt ins Unbestimmte sich ergießt, so ist die Persönlichkeit ein Kreis, in dem auch die Endlosigkeit des Fortschritts von einem Punkte zum andern vorhanden ist, wie in der geraden Linie, aber zugleich die Rückkehr in sich, ein Suchen, was zugleich ein sich Finden ist. Die Persönlichkeit hat in der That diesen unwiderstehlichen Drang der Bewegung in sich, sie kennt keine Grenzen, sie hebt alle Grenzen auf, aber sie sucht und strebt, um sich selbst zu finden und in sich selbst zu ruhen und in sich selbst ihren Frieden zu finden. Nehmen wir nur zuerst die empirische Persönlichkeit eines Menschen, so strebt sie über sich hinaus, die ganze Welt, die außer ihr, durcheilt sie, sie erkennt sich schon in den Dingen der Natur, aber ihren Frieden findet sie erst in dem andern Selbstbewußtseyn, in einem andern Menschen, mit dem sie sich Eins weiß und fühlt in der Liebe. So ist schon die empirische Persönlichkeit, die sich in einem andern Selbst wiedergefunden hat, unendlich, denn das Andere, mit dem sie sich innig und unauflöslich in der Liebe zusammengeschlossen hat, ist in der That

kein Fremdes mehr, ich habe mich selbst im Gegenstande, ich habe an ihm keine Schranke mehr, weil ich in ihm die Fülle und Wahrheit meines eignen Wesens habe. Es ist Unendlichkeit in der Liebe zweier Personen, denn keiner hat an dem Andern eine Schranke, aber es ist auch nicht eine solche negative Unendlichkeit, wie in der Macht der Substanz, sondern eine inhaltsvolle Unendlichkeit oder eine solche Unendlichkeit, die den Unterschied in sich aufbewahrt. Denn die andre Person hört nicht auf in der Liebe eine andre Person zu seyn, dieses Moment des Andersseyn, was der Pantheist nicht anzuerkennen scheint oder wenigstens inconsequenter Weise, bleibt, aber die andre Person ist mir nun identisch, dasselbe freie Selbstbewußtseyn, derselbe Wille, dieselbe Gesinnung, derselbe Frieden und diese volle Einheit in Allem im Bleiben des Unterschieds gibt die volle Kraft und Freiheit der Liebe. Sich selbst in dem wiederzufinden, was doch schlechterdings ein freies und von mir unabhängiges Wesen ist, das ist das Unendliche in der Liebe und der Persönlichkeit, und eine vollere, eine wahrere Unendlichkeit gibt es nicht und kann es nicht geben. Die unbedingte Einheit mit sich, in welcher der Unterschied aufbewahrt bleibt, das ist die wahre Unendlichkeit und diese finden wir nicht blos in der Persönlichkeit, sondern die Persönlichkeit ist die existirende Unendlichkeit. Alles, was nicht Person ist, ist entweder endlich, d. h. hat seine Schranke an einem Andern und ist in einem Andern, oder ist unbestimmt und kommt zu keinem inhaltsvollen Fürsichseyn, wie die Substanz.

Zur Unendlichkeit Gottes gehört allerdings zuerst dieses, daß Gott ein insichseyendes Wesen, Person ist, welche sich gegen das Andre, den Menschen, abgrenzt. Wie könnte uns Gott so ewig neu und frisch, so unaussprechlich interessant, so unerschöpflich und wunderbar überraschend seyn, wie ers ist, wenn er nicht ein Andres von uns wäre, nicht unser Wesen, sondern ein in sich reflectirtes Wesen, und ewig bliebe,

wir mögen uns noch so innig mit ihm vereinigen in der Erkenntniß und in der Liebe? Nur das unendliche Andersseyn Gottes ist der treibende Stachel für uns zu rastloser Forschung und wachsender Liebe. Der Religion fehlt alles Leben und aller Prozeß, ja sie hört überhaupt auf zu existiren ohne das Andersseyn Gottes.

Und was wäre Gott ohne das Andere seiner, ohne den Menschen? Etwa etwas Anderes, als ein dunkler Grund, ein in sich verschlossenes Seyn, das sich seiner Fülle und Herrlichkeit nicht bewußt ist? Man könnte zwar sagen, Gott kann ja ganz andere Wesen haben, denen er sich offenbart und in denen er sich selbst nach seiner Fülle offenbar ist, etwa die Engel oder gar Erzengel. Indeß durch solche Möglichkeiten verweist man uns in das Gebiet einer bilderschaffenden Phantasie und was man da erhält, ist nichts, was man nicht in der menschlichen Offenbarung viel besser und vollkommner hätte. Alles Große und Gute, alle Wahrheit und Liebe, kurz Alles, dem wir das Prädicat des Göttlichen beilegen, finden wir in der menschlichen Geschichte, das finden wir vornehmlich in dem Menschen Jesus, von dem uns das Evangelium Zeugniß gibt. Und was die andre Offenbarung Gottes, die Natur, betrifft, so hat diese ihre Vollendung und ihr Verständniß erst im Menschen oder der Mensch ist die concentrirte Vernunft der Natur. So geht alle Offenbarung Gottes in den Menschen zurück und der Mensch, nicht in seiner Unmittelbarkeit, sondern in seiner Geistigkeit ist das Andere Gottes d. h. ein in sich seyendes Wesen, welches Gott gegenüber einen Bestand hat.

Aber das Andersseyn Gottes und des Menschen ist nicht ein Außereinanderseyn, sondern die Religion ist ein Seyn Gottes in seinem Andern, dem Menschen, und ein Seyn des Menschen in seinem Andern, in Gott. Der Mensch hat in der Religion sich nicht verloren, sondern er hat sich selbst erreicht und ist bei sich, aber er ist bei sich in Gott, dem ur-

sprünglichen Geiste, in dem er sich selbst erkennt als das Ebenbild der Gottheit, und Gott hat in der Religion sich selbst nicht verloren, sondern er ist bei sich, aber ist bei sich in seinem Andern, dem Menschen, dem endlichen Geiste. Gott kehrt in dem Menschen in sich selbst zurück und der Mensch kehrt in Gott in sich selbst zurück. Die Religion ist in diesem Sinne nicht blos eine Angelegenheit des Menschen, sondern auch eine Angelegenheit Gottes und überhaupt nicht so Etwas, was um eines Andern willen wäre, sondern selbst in sich der absolute Endzweck von Allem und das Höchste und Einzige, worin sich der Geist vollkommen frei und befriedigt fühlt. In dem Beisichseyn Gottes in dem Menschen und in dem Beisichseyn des Menschen in Gott liegt alles Große, Wahre, Gute und Wünschenswerthe und wer diese Gegenwart Gottes im Menschengeiste, welche Eins ist mit der Gegenwart des Menschen in Gott, erkannt hat, ja wer sie nur fühlt und ahnt, der hat darin die volle Genüge. Wir bezeichnen aber diese absolute Vermittlung Gottes und des Menschen mit verschiedenen Namen, wie wir sie aber auch bezeichnen, immer haben wir die absolute Sache nur in ihren unterschiedenen Bestimmungen. Fassen wir sie in ihrer substantiellen Einfachheit, so nennen wir sie Leben, ewiges Leben und zwar das Leben Gottes im Menschen und das Leben des Menschen in Gott; gefaßt in der totalen Selbstentäußerung, daß sich das Eine seinem Wesen nach dem Andern mittheilt und nichts für sich behält, was es nicht zum Eigenthum des Andern machte, so heißt sie Liebe, zuerst und vornehmlich die Liebe Gottes zum Menschen, durch die er sich selbst dem Menschen mittheilt, und sodann umgekehrt die Liebe des Menschen zu Gott, kraft deren er sich selbst gereinigt von allem Ungöttlichen Gott aufopfert und mittheilt; gefaßt in dem Verhältniß, daß der Mensch in seiner Vollendung, der Gottmensch, Christus, die Realität ist, die dem Begriffe der Gottheit absolut entspricht und das Andere Offenbare ist, welches mit dem Ursprünglichen absolut Eins ist, heißt sie die

Wahrheit; als die Unendlichkeit, daß die eine dieser Totalitäten an der andern nicht eine Schranke, sondern sich selbst, ihr leibhaftes Ebenbild hat, als diese Unendlichkeit heißt die Religion die Freiheit und mit Bezeichnung des Genusses und Entzückens, welches in der Freiheit liegt, — Freude, Wonne und Seligkeit.

# Ueber den Begriff der Persönlichkeit
## mit Rücksicht auf Strauß.

Der Begriff der Persönlichkeit hat besonders in den letzten 12 Jahren seit dem Tode Hegels eine sorgfältige und vielseitige Behandlung erfahren. Die Nachfolger der hegelschen Philosophie wie Göschel, Fichte, Weiße, Fischer und Andre haben ihr Hauptinteresse darein gesetzt, diesen Begriff zu bestimmen und zu entwickeln und wenn jede bestimmte Richtung der Philosophie nur durch eine Kategorie sich erzeugt und geltend macht, so kann man den Begriff der Persönlichkeit als diejenige Kategorie bezeichnen, die die genannten Männer zusammenhält, so sehr sie auch sonst auseinander gehen und sich zum Theil sogar abstoßen mögen. Namentlich sind Göschels Schriften reich an Bestimmungen und Erläuterungen dieses Begriffs und sein Werk z. B. über die Unsterblichkeit der Seele ist aus diesem Begriff erwachsen, wie der Baum aus seiner Wurzel. Das unendliche Interesse aber, welches gerade diese Kategorie für den denkenden Geist hat und ewig haben wird, liegt in der Frage, ob die Persönlichkeit nur ein bestimmter Begriff ist, eine bestimmte Kategorie, ein Begriff neben andern, also ein endlicher Begriff, der ein verschwindendes Moment ist einer höhern Totalität, oder ob sie der alle andern Begriffe des Universums umfassende Begriff ist, der Begriff schlechthin, der allgemeine, unendliche Begriff, das Totale und Absolute, in das Alles, was ist, als in seinen letzten Grund zurückgeht.

Es handelt sich um nichts Geringeres, als ob die Persönlichkeit das Absolute ist und daher auch das Absolute persönlich oder ob auch die Persönlichkeit ein relativer Begriff ist, der seinen Grund in einem Andern hat und nicht sein eigner Grund ist und der Grund von dem, was außer ihm

ist. Wie verschieden auch die einzelnen Menschen, die Völker und die Religionen von Gott gedacht haben und noch denken, so sind doch alle darin Eins und gleich, daß sie Gott als das Absolute anerkennen und verehren, als das Wesen, welches die übergreifende Macht ist aller Wesen, als das schlechterdings selbständige Wesen, von dem alle Dinge absolut abhängig sind, als das unendliche Wesen, das nichts als ein bloßes Object sich gegenüber hat, sondern Alles durchdringt, beherrscht und bewegt, das Wesen, welches sich dadurch als das allein bleibende, selbständige, sich selbst bejahende beweist, daß Alles außer ihm, die Welt der Wirklichkeit, nur durch ihn und in ihm ist, was es ist und in sich selbst verschwindet und sich aufhebt. In diesem Sinne ist Gott das Absolute und das Absolute ist Gott und wenn ich oben das eigentliche Interesse der Untersuchung über den Begriff der Persönlichkeit in die Frage setzte, ob das Absolute die Persönlichkeit sey, so können wir dieß nun auch so ausdrücken, ob Gott persönlich sey, ob Gott Persönlichkeit zukomme, ob Persönlichkeit sein absolutes Wesen sey.

Die Untersuchung über die Persönlichkeit hat aber noch ein andres Interesse, nämlich das der Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Welches auch im Uebrigen der Begriff der Persönlichkeit seyn möge, so viel ist klar und allgemein zugestanden, daß von allen uns bekannten Wesen dem Menschen zuerst und zunächst Persönlichkeit zukomme. Kein Thier ist persönlich, noch weniger ein noch tiefer als das Thier stehendes Naturwesen. Der Mensch ist zuerst und vor Allem persönlich. Jeder Mensch ist eine Person, in jedem Menschen kömmt das Wesen der Persönlichkeit zur Erscheinung, jeder realisirt den Begriff der Persönlichkeit an seinem Theil und in seiner Weise. Ist nun der Begriff der Persönlichkeit der absolute Begriff, das Absolute, in dem alle bestimmten Begriffe allein leben und weben und sind, so kömmt auch jedem Menschen, weil er persönlich ist, das Prädicat des Absoluten zu, er ist damit aller Relativität der Zeit, des Raumes, des

Entstehens und Vergehens, aller Endlichkeit entnommen, er ist unsterblich. Ich finde es daher durchaus angemessen, wenn Göschel in seinem schon citirten Buche die Unsterblichkeit der menschlichen Seele mit dem Begriffe der Persönlichkeit in eine nothwendige Verbindung zu bringen sucht und eben so wenn Fichte der Jüngere eins seiner Bücher so betitelt: die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer. Denn Beides steht und fällt mit einander. Ist Persönlichkeit die unendliche Kategorie, der absolute Begriff, so ist auch der Mensch, jeder einzelne Mensch, als ein persönliches Wesen selbst absolut, dem Absoluten ebenbürtig, ihm gleich von der zeitlichen Succession unabhängig, ewig und unsterblich, wie wir Gott selbst Ewigkeit und Unsterblichkeit zuschreiben müssen. Ferner sieht man auch von selbst, daß diese beiden Untersuchungen, ob nämlich Gott persönlich ist und ob der Mensch und jeder einzelne Mensch unsterblich sey, im Grunde nur eine einzige Untersuchung sind. Ist Gott persönlich, ist das Absolute persönlich und zwar so, daß Persönlichkeit sein Begriff ist, so ist auch der Mensch als persönliches Wesen unsterblich, und ist umgekehrt der Mensch als persönliches Wesen unsterblich, der Endlichkeit und Vergänglichkeit entnommen, so ist auch Gott persönlich. Ist das Absolute seinem Begriffe nach persönlich, so ist auch der Mensch als persönlich absolut und unsterblich. Es erklärt sich hieraus auch die bekannte Erfahrung, die jeder, der in diesen Fall gekommen ist, an sich gemacht hat, daß mit demselben Momente, daß der Glaube an die Persönlichkeit Gottes schwindet, sofort auch der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele geschwunden ist und daß umgekehrt in demselben Momente, daß man Gott als ein persönliches Wesen glaubt und sich zu ihm als einem solchen verhält, z. B. in dem Gebet, sofort auch die feste Zuversicht ersteht, daß jedes persönliche Wesen, jeder Mensch unsterblich ist. Es ist nicht anders möglich, denn Persönlichkeit Gottes und Unsterblichkeit des Menschen

sind identische Begriffe, die nur durch ihre verschiedene Beziehung eine unterschiedne Form des Ausdrucks gewinnen.

Wenn es nun nicht etwa ein vereinzelter Zweck unseres Daseyns ist, Gottes Wesen zu erkennen, ein Zweck, der andre gleich berechtigte Zwecke neben sich hätte, sondern wenn vielmehr die Erkenntniß Gottes und ein dieser Erkenntniß entsprechendes Wollen der absolute Zweck unsres Lebens, die schönste Blüthe und reifste Frucht unsrer gesammten Thätigkeiten ist; und wenn es ferner nicht blos eine müssige Neugier oder ein Trieb der Selbstsucht, die sich nicht zu verläugnen und aufzuopfern verstände, sondern vielmehr ein wesentliches Interesse ist für den menschlichen Geist, feste Gewißheit zu haben, ob das Daseyn unsrer Seele abgeschlossen ist durch den Kreislauf von der Geburt bis zum leiblichen Tode oder ob dieses irdische Leben, was wir auf unserm Planeten leben, nur das erste Stadium ist von einer geistigen Entwicklung, die in einer andern Welt und unter andern Verhältnissen bis ins Unendliche sich vertieft und erweitert; wenn also die Natur Gottes und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele die Cardinalfragen der denkenden Vernunft sind: so gehört die Untersuchung über den Begriff der Persönlichkeit, von dem die Beantwortung jener Fragen abhängt, zu dem Interessantesten, Wesentlichsten und Herrlichsten, aber darum auch zu dem Umfassendsten und Schwierigsten, woran die denkende Kraft des Geistes sich nur immerhin versuchen mag. Aber in der gegenwärtigen Zeit vollends hat die Untersuchung über die Persönlichkeit eine Bedeutung gewonnen, die sie seit dem Eintritt des Christenthums in die Weltgeschichte noch niemals gehabt hat. Daß Gott persönlich sey und die menschliche Seele unsterblich, ist so sehr die Grundvoraussetzung des christlichen Bewußtseyns, daß es seit dem Eintritt des Christenthums wohl 16 bis 17 Jahrhunderte lang keinem in den Sinn gekommen ist, an diesen Voraussetzungen zu zweifeln und etwas Anderes für gewisser zu halten als sie, wodurch sie ihre Bestätigung oder ihre Widerlegung zu erhalten hät-

ten. Die Persönlichkeit Gottes galt vielmehr als das über aller Frage Stehende und so viele Zweifel und Fragen im Uebrigen auch erhoben und wie viele Streitigkeiten von je her die Christenheit bewegt haben, so hielten sie sich doch alle innerhalb dieser Voraussetzung als ihrer festen Grenze, gleich wie man sich mit einem andern Menschen über viele und alle Dinge streiten kann, ohne jedoch jemals von der Grundvoraussetzung der gegenseitigen Vernünftigkeit und Urtheilsfähigkeit abzugehen. Es mag leichtsinnige und frivole Geister zu allen Zeiten gegeben haben, die, wie sie Alles zum Gegenstande ihres Spottes und Witzes machen, so auch an diesen Grundlehren des Christenthums ihre Zweifelsucht vorübergehend versucht haben, aber daß einer mit sittlichem Interesse und im Interesse der Wahrheit selbst die Ueberzeugung, daß Gott nicht persönlich sey, gehegt und ausgesprochen, das wäre vor mehreren Jahrhunderten noch ein Ding der Unmöglichkeit gewesen. Hätte es einer gethan — einer, der gleichsam 2 Jahrhunderte in seiner Person anticipirte — man hätte ihn wohl entweder als einen Unsinnigen behandelt oder ihn als einen die Grundfesten des christlichen Bewußtseyns untergrabenden Feind aus der christlichen Gemeinschaft hinausgeworfen oder gar durch Scheiterhaufen und Schwert seinen Irrthum noch fühlbarer gemacht.

Blicken wir dagegen auf die Zeit, in der wir leben, wie hat sich da die Stellung von Grund aus verändert! Zwar ist nicht zu verkennen, daß auch jetzt noch viele Millionen an dem Glauben, der sich von Generation zu Generation lebendig fortgepflanzt hat, unverbrüchlich festhalten und in ihm ihren Frieden finden, ja in diesen Glauben so sehr das einzig wesentliche Gewicht legen, daß sie Andersdenkende und Andersglaubende als Ungläubige, als Feinde der christlichen Wahrheit, als Antichristen anzusehen und zu verwerfen gar zu leicht geneigt sind. Aber abgesehn von der großen Menge, die diesen Glauben practisch verläugnen, daß Gott selbständig und unabhängig vom menschlichen Bewußtseyn

als ein persönliches Wesen existire und daß das irdische Leben das erste Stadium eines endlos fortgehenden Lebens sey, weil sie weder zu Gott beten noch ihn sonst verehren und sich vor der Zukunft weder fürchten noch sie hoffen und erwarten, sondern in ihrem irdischen Berufe so aufgegangen sind, daß sie nicht einmal dazu kommen, jene Gedanken ernstlich in ihrem Geiste zu erwägen; abgesehn also von dieser practischen Verläugnung der Grundvoraussetzungen der christlichen Ideen, was sagt die Weisheit des Tags zu jenen Fragen? Diejenigen gerade, die sich als die Vertreter einer vorurtheilsfreien Speculation und der modernen Bildung und Wissenschaft betrachten, sprechen es unverholen aus, daß es ein Unding sey, von einer absoluten Persönlichkeit zu sprechen, eben so halten sie die Unsterblichkeit der menschlichen Seele für eine Chimäre, die nur geeignet sey, die Motive der Sittlichkeit auf Furcht und Hoffnung zu stellen und daher unsittlich zu machen. Wenn nun diese Ansicht, die in Spinoza noch so isolirt dastand, daß sie sich aus der menschlichen Gesellschaft zurückzog und sich von Brillenschleiferei zu nähren vorzog, statt zu lehren und lehrend Andre in den Umkreis solcher Ideen hereinzunöthigen, wenn diese Ansicht in der Gegenwart eine bedeutende Macht der Zeit geworden ist und von einer Menge rüstiger und lebenskräftiger Denker theoretisch und practisch vertreten wird und daher ohne revolutionären Umsturz practisch d. h. durch Strafe, Ausschließung aus der Gemeinschaft, Verketzerung und dergleichen nicht mehr zurückgewiesen werden kann; so wird nun nothwendiger Weise auch die Stellung jener, die in dem alten Glauben verharren, in der Gegenwart in der That eine ganz andre. Sie haben wohl noch den alten Glauben an die Persönlichkeit Gottes, aber sie haben ihn einer kräftigen Gemeinschaft von Zweiflern gegenüber, sie müssen ihn also gegen diese behaupten, vertheidigen, sie müssen auf sie eingehen, wenn sie nicht selbst als eine beschränkte Partei erscheinen wollen, sie müssen anerkennen, was in den Gegnern Wahres ist und müssen das Falsche widerlegen, sie

müssen mit einem Worte aus der Unmittelbarkeit ihres Glaubens herausgehen und den Glauben durch die Erkenntniß bewähren. Durch diese Beziehung zu einem völlig neuen Gegensatze wird daher der alte Glaube ein völlig neuer, er entwickelt sich, wenn er sich zu halten und seinen Feind zurückzuschlagen vermag, zu einer wesentlich neuen Stufe seines Lebens. In Gegensätzen hat sich das Leben der christlichen Kirche nicht blos, sondern das geistige Leben der Menschheit bewegt, so weit die Geschichte reicht. Der Gegensatz ist so wenig als ein Unglück anzusehen, daß nur in seiner Aufhebung das Leben des Geistes sich in seiner unendlichen Kraft und Fülle darstellt und zu erkennen gibt. War ein Gegensatz überwunden, so lag in dem Resultate sofort ein andrer, in dessen Ueberwindung die Freiheit und die Kraft des Geistes sich bethätigte. Die Gegensätze aber aller frühern christlichen Zeiten, die unsrer philosophischen vorausgehen, ruhen auf der gemeinsamen Grundlage des Glaubens an die Persönlichkeit Gottes, diese ist das Unbestrittene, außer dem Gegensatze Liegende, das Element, in dem sich alle Gegensätze bewegen, in dem sie aufgehoben sind, die absolute Voraussetzung, die in der Schlichtung und Versöhnung der Gegensätze von beiden Seiten unwandelbar zu Grunde gelegt wird, das schlechterdings Gewisse und über allen Gegensätzen Liegende, das Unbezweifelte und Unzweifelbare.

Aber in unsrer Zeit ist diese Wendung eingetreten, daß das sonst absolut Gewisse und über allen Gegensätzen Liegende selbst zu einer Seite des Gegensatzes geworden ist. Es handelt sich nun nicht mehr darum, ob Gott einig oder dreieinig, ob Gott das Andere seiner, in dem er das ewige unendliche Wohlgefallen seiner Liebe hat, von Ewigkeit erzeugt oder in der Zeit erschaffen hat, es handelt sich nicht mehr wesentlich darum, wie Gottes absolute Bestimmungskraft mit der Selbstbestimmung des Menschen zusammen bestehen könne, wie es möglich sey, daß die Seligkeit des Menschen ein Act der absoluten Gnade Gottes sey

und wie sie doch durch die Rechtfertigung durch den Glauben erlangt wird, wie es sich verhält, daß Gott der Alles in Allem wirkende, der das Wollen und Vollbringen nach seinem Wohlgefallen wirkende ist und wie doch andrerseits der Mensch nur das ist, wozu er sich selbst macht — das sind keine Gegensätze mehr, um die sich das **ganze** Interesse der Zeit drehte — eben darum, weil dasjenige, was in allen als das absolut Gewisse vorausgesetzt wird, nämlich die Persönlichkeit Gottes, nicht mehr als das absolut Gewisse betrachtet, sondern zum Moment des Gegensatzes selbst geworden ist. Wie sollte es mich ernstlich interessiren können, wie sich der Gegensatz der unbedingten Gnade und der unbedingten Gerechtigkeit in Gottes Persönlichkeit lösen lasse, wenn diese Persönlichkeit selbst, in der der Gegensatz jener beiden Ideen ruht, ein Gegenstand des Zweifels ist?

Ganz auf demselben Punkte — nämlich bei der Begriffsbestimmung der Persönlichkeit — steht das theoretische Interesse der Zeit, wenn wir auf das zweite der oben namhaft gemachten religiösen Gebiete — auf das der Unsterblichkeit der menschlichen Seele — sehen. Man hatte früherhin immer und hat noch in der Dogmatik und der Religionslehre ein Capitel, welches von den letzten Dingen handelt, die Eschatologie. Es wird hier die Frage beantwortet, was für ein Schicksal der menschlichen Seele nach ihrem natürlichen Tode bevorsteht. Es ist bekannt genug, daß auch über dieses dunkle Gebiet die Kirche vielfache Streitigkeiten bewegt haben. Während der Katholik nach seinem äußerlichen Principe noch an das Fegefeuer glaubt, durch welches die Seele von den Flecken, die sie mit sich bringt, gesäubert und geläutert wird, um sie zur Anschauung des ewigen Wesens fähig und würdig zu machen, so haben die Reformatoren schon diese ganze Vorstellung, weil sie nicht in der heiligen Schrift begründet ist, verworfen und mit ihr alle Institutionen der katholischen Kirche, durch welche die Qual der im Fegefeuer sitzenden Seelen erleichtert und verkürzt werden sollte. Die

symbolischen Bücher der evangelischen Kirche schließen die Bedingungen, unter denen die Seligkeit oder die Verdammniß erlangt wird, mit dem natürlichen Tode in der Weise ab, daß jeder nach dem Tode je nach seinem Glauben und Leben entweder die ewige Seligkeit erlangt oder die ewige Verdammniß. Aber was für unterschiedene und entgegengesetzte Vorstellungen haben in unsrer Kirche existirt und existiren noch über den Zustand der Seligen und der Unseligen, über das erste Gericht, das jeden nach seinem Tode erwarten soll und über das jüngste oder letzte Gericht und die Auferstehung der Todten, über die Wiederkehr des Erlösers, über die Wiederbringung aller Dinge, die von einigen angenommen, von andern bestritten und durch die ewige Scheidung der Guten und Bösen ersetzt wird, über den Untergang der Welt und über einen neuen Himmel und eine neue Erde d.h. eine ihrer Idee vollkommen adäquate Welt, in welcher Gerechtigkeit wohnt. Ein reiches Gebiet voll der verwickeltsten Untersuchungen war diese Lehre von den letzten Dingen. Aber in unsrer Zeit sind alle solche Fragen und Zweifel, die sich in Bezug auf die letzten Dinge aufthun, jedem, der etwas nachdenkt, völlig in den Hintergrund getreten, weil eine andre Frage, von der Seyn oder Nichtseyn aller andern abhängt, in den Vordergrund der Zeitbewegung getreten ist und viele Gemüther beschäftigt, es ist die Frage über die Fortdauer der menschlichen Seele nach dem Tode. Bei jenen Untersuchungen über die letzten Dinge war die Fortdauer der menschlichen Seele nach dem Tode das schlechthin Gewisse, der Grundsatz, auf den alles Weitere gebaut war, die absolut gewisse Voraussetzung, von der Alle, so sehr sie sonst im Widerstreit seyn mochten, ausgingen und auf die sie schließlich ihre Argumente stützten.

Wie ganz anders steht es auch in dieser Beziehung mit dem Bewußtseyn unsrer Zeit! Welch ungeheurer Umschwung ist in den Gemüthern der Menschen mitten in der Christenheit in den letzten Jahrzehnten vor sich gegangen! Die Fri-

volität, die die Lehre von der Unsterblichkeit etwa als einen Gegenstand ihres armseligen Spottes und als eine Gelegenheit zu zeigen, daß sie auch Witz und Verstand haben, betrachtet, verdient natürlich hierbei keine Beachtung. Aber wie zahlreich ist die Klasse solcher, an denen eine ernste sittliche Richtung nicht zu verkennen ist, welche diese Lehre entschieden in Frage stellen. Wer wüßte nicht Göthes, Hamanns, ja selbst Schleiermachers und Andrer Aeußerungen, die durch Intelligenz und Tüchtigkeit des Lebens sich hervorthaten? Und wie unsicher sind Tausende von solchen in ihren Aeußerungen über die Unsterblichkeit, die noch an sie glauben oder wenigstens glauben möchten? Woher käme es auch sonst, daß noch keine Zeit so reich war an Schriften über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, an Schriften, die sie bestreiten, wie von Blasche, Richter, Feuerbach und A., und an andern, die sie vertheidigen und beweisen wollen, wie Göschel, Fichte, Weiße u. A.? Es ist nicht zu verkennen, die Lehre von der Existenz und Nichtexistenz der individuellen Fortdauer nach dem Tode spukt nicht mehr blos in einzelnen Köpfen, wie etwa noch im vorigen Jahrhunderte, sondern sie ist in den Mittelpunkt der Zeit hereingetreten, sie ist das Entweder — Oder der Zeit, das Terrain, um welches gestritten wird, der Punkt, an welchem die Intelligenz einen Sieg zu erringen hat, um Tausenden Freiheit, Klarheit und Ruhe zu geben. Wenn es sich nun so verhält, was ich oben zu begründen suchte, daß beide Untersuchungen, nämlich die über die Persönlichkeit Gottes und die über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, lediglich von dem Begriffe der Persönlichkeit abhängen, so daß Gott persönlich ist, wenn anders der Begriff der Persönlichkeit ein unendlicher Begriff ist, der die Fülle seines unendlichen Wesens zu fassen und zu erfüllen im Stande ist, und daß der Mensch unsterblich ist, wenn die Persönlichkeit, die sein Wesen ist, eine ewige von der Zeit unabhängige und alle Zeit und Naturverhältnisse beherrschende und überwindende Kategorie ist; wenn dieses sich so verhält,

so geht daraus auch ohne Weiteres hervor, daß der Begriff der Persönlichkeit an sich und für unsere Zeit ein unendliches Interesse hat und daß jede nähere Bestimmung und Entwicklung dieses Begriffs einen Schritt näher zur Erkenntniß der Wahrheit nothwendiger Weise hinführen muß. Um eine solche Erkenntniß sich zu vermitteln, ist es gut, zuzusehn, was denn gegen das Absolute der Persönlichkeit gesagt wird. Ich beschränke mich hier auf einen, der statt Aller dienen kann, weil er seine Ansicht am offensten, klarsten und beredtesten ausspricht und sich nicht hinter geschraubten Redensarten, die man so und anders deuten kann, verbirgt — auf Strauß. Strauß hat in seiner christlichen Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft einen Abschnitt über die Persönlichkeit Gottes, den er auch hätte überschreiben können über die Nichtpersönlichkeit Gottes. Denn was er darin zeigen will und wenigstens wiederholt behauptet, ist nichts Anderes, als daß Gott kein persönliches Wesen sey und kein persönliches Wesen seyn könne, eben weil er das Absolute, das Allumfassende, das Allerrealste sey. Ja er tritt mit der Versicherung auf, daß diese Antwort nicht etwa seine Behauptung, sondern das Resultat der gesammten modernen Wissenschaft sey, wie ers denn überhaupt liebt, sich auf die Resultate der modernen Wissenschaft zu berufen. Die Gründe, die er für die Nichtpersönlichkeit Gottes angibt, kommen, in so verschiedenen Variationen er sie wiederholt, auf Eins und dasselbe zurück und es genügt darum, wenige Stellen auszuziehen und zu betrachten.

„Als Personen," sagt er S. 504, „fühlen und wissen wir uns im Unterschiede von andern gleichartigen Personen außer uns, von denen wir uns unterscheiden, mithin als endliche; in diesem Gebiete der Endlichkeit und für dasselbe gebildet, scheint folglich der Begriff der Persönlichkeit außerhalb desselben jeden Sinn zu verlieren und ein Wesen, welches kein andres seines Gleichen außer sich hat, auch keine Person

seyn zu können.“ Und weiterhin heißt es: „Persönlichkeit ist sich zusammenfassende Selbstheit gegen Anderes, welches sie damit von sich abtrennt; Absolutheit dagegen ist das Umfassende, Unbeschränkte, das nichts als eben nur jene im Begriffe der Persönlichkeit liegende Ausschließlichkeit von sich ausschließt; absolute Persönlichkeit mithin ein non ens, bei welchem sich nichts denken läßt.“ Wie in diesen Stellen das Wesen der Persönlichkeit in den realen Unterschied, die Beschränkung, Ausschließung eines Wesens von dem andern gesetzt wird, so ist diese Annahme, daß die Persönlichkeit in dieser Repulsion eines Wesens von dem andern bestehe, also in der Endlichkeit, in der Zweiheit, der bleibende Grundsatz, von dem aus Strauß argumentirt und die Persönlichkeit als eine beschränkte, Gottes Wesen, der das Absolute sey, nicht erfüllende Kategorie darzustellen sich bemüht. Persönlichkeit ist ihm abstractes Fürsichseyn, welches für das Andere undurchdringlich ist und es daher von sich ausschließt. Gegen diese Bestimmungen über das Wesen der Persönlichkeit ist zunächst dieses zu bemerken, daß sie sich selbst widersprechen. Nach Strauß ist eine Person nur dadurch Person, daß sie eine andere Person außer sich hat, von der sie sich ausschließt. In diesem Begriffe der Persönlichkeit liegt aber ein Doppeltes, nämlich zuerst ein Anderes, von dem sich die Person ausschließt, sodann aber dieses, daß das Andere selbst Person ist, also ein mir Gleiches und nicht Unterschiedenes. So fern aber die andre Person, die von der einen Person ausgeschlossen ist, selbst Person ist, so ist sie nicht ausgeschlossen, sondern eingeschlossen, Eins und dasselbe. Hält man blos das eine Moment der Persönlichkeit fest, daß die Person ein andres Wesen derselben Art von sich ausschließt und es als ein jenseitiges, äußerliches, undurchdringliches Wesen sich gegenüber behält, so wäre das in der That noch keine Person, sondern ein bloßes natürliches Individuum. Wäre die Persönlichkeit weiter nichts als diese abstracte Repulsion, so wäre jedes Thier eine Person, denn jedes Thier unterscheidet sich

von andern Wesen derselben Art, die ihm undurchdringlich sind und bleiben. Das ist allerdings das Endliche an der Persönlichkeit, daß sie sich von einem Andern unterscheidet und die Endlichkeit ist ihr so ein wesentliches Moment, aber die Endlichkeit ist keine isolirte Endlichkeit, sondern nur ein vermittelndes Moment im Unendlichen, das das Spezifische bleibt im Begriffe der Persönlichkeit. Denn die andre Seite in dem Begriffe der Persönlichkeit, wie ihn Strauß adoptirt, besteht darin, daß das Andere, wovon sich die Person unterscheidet, selbst Person ist und die Person also sich von sich selbst unterscheidet. Die Person hat wohl ihre Grenze in dem Andern, aber dieses Andere ihrer ist selbst Person, sie ist also begrenzt durch sich selbst, sie findet sich selbst in dem Andern wieder, sie hat ihr Ende oder ihre Grenze in sich selbst, wie der Kreis, d. h. sie hat in der That kein Ende, sondern sie ist unendlich.

Es scheint daher zur Erkenntniß des Begriffes der Persönlichkeit durchaus erforderlich, sogleich von der Selbstunterscheidung oder dem Selbstbewußtseyn als dem Wesen der Persönlichkeit auszugehn. Wenn Strauß sagt: als Personen wissen und fühlen wir uns im Unterschiede von andern gleichartigen Personen, so liegt darin der Mangel, daß nicht gesagt ist, worin denn das Wesen der Person als Person besteht. Wenn ich mich dadurch als Person weiß und fühle, daß ich mich von einer andern Person unterscheide, so ist doch die wesentliche Frage, woran erkenne ich es denn nun, daß das Andere, wovon ich mich unterscheide, mir gleichartig nämlich Person sey oder was dasselbe ist, woran erkenne ich, daß ich selbst Person bin. Denn das bloße Unterscheiden von dem Andern thut es nicht; auch das Thier unterscheidet sich von dem Andern, von der Außenwelt und schließt das Andere — selbst das andere Thier — von sich aus, aber das Thier ist keine Person, sondern erst der Mensch. Warum? Weil der Mensch sich von sich selbst unterscheidet. Durch die Selbstunterscheidung oder das Selbstbewußtseyn hat das Ich



Bayerische
Staatsbibliothek
München

seinen Inhalt an sich selbst und ist daher schon unendlich. Denn was ist unendlich? Was seine Grenze an sich selbst hat. Im Selbstbewußtseyn aber ist das Andere, was als die Grenze des Ichs erscheint, das Ich selbst, es hat sich selbst zur Grenze und hat daher keine Grenze. Durch das Selbstbewußtseyn entsteht der selbständige Werth des Ichs, durch welchen es nicht in einem Andern ist, sondern in sich und auch nicht um eines Andern willen, sondern seinen Zweck in sich selbst trägt. Die Sache ist um eines Andern willen, also Mittel zum Zweck, und Sachen sind in dieser Beziehung alle Naturgegenstände und können als solche von Menschen zu ihren Zwecken verbraucht werden, ohne daß ihnen hierdurch ein Unrecht geschähe, denn sie sind nicht in sich, sondern in einem Andern und indem sie daher zu etwas Anderem verwandt werden, wird ihnen nur dasjenige angethan, was sie ihrer Natur nach sind. Aber das selbstbewußte Wesen ist Person und ist als solche in sich unendlich und kann daher nicht als Mittel zu einem andern Zwecke verwandt werden, weil das seinem Begriffe: in sich zu seyn, sich auf sich selbst zu beziehen, sein eigner Gegenstand und Zweck zu seyn, absolut widerstreitet. Kraft dieser innern Unendlichkeit des Selbstbewußtseyns tritt nun allerdings auch die Person mit unverletzbarer Selbständigkeit allen andern Wesen gegenüber und läßt nichts in sich eindringen, was sie nicht selbst ist oder was sie nicht will und weiß, und diese Seite der Persönlichkeit, nach der nichts in das Ich hineinkommt, was es nicht selbst gesetzt hat oder anerkannt als seines Wesens, ist die von Strauß in dem Begriffe der Persönlichkeit allein urgirte Ausschließung oder Repulsion des Andern. Aber selbst diese Ausschließung ist zunächst selbst ein Ausdruck von der innern Unendlichkeit der Persönlichkeit. Was kein Seyn in sich hat oder was sich nicht selbst als sein Seyn erfaßt hat, das hat auch nicht die Ständigkeit des Selbsts — nicht die Selbständigkeit und kann sich daher auch nicht mit dieser absoluten Schärfe von dem Andern seiner unterscheiden. Wie

daher der Mensch — als insichseyendes Wesen oder als Person — die Unterscheidung von dem Andern in einem unendlich höheren Maaße hat, als das Thier, so wächst auch in dem Menschen die Unterscheidung von dem Andern oder seine Individualität mit dem entwickelten Selbstbewußtseyn. Der Gebildete hat eine viel schärfer ausgeprägte Individualität, als der Ungebildete, gerade darum, weil in dem Gebildeten die freie Allgemeinheit des Selbstbewußtseyns zu einem viel höheren Grade der Selbständigkeit ausgebildet ist. Je bestimmter ich mich selbst erfaßt habe, desto bestimmter tritt mir das Andere als ein Anderes gegenüber und die Repulsion der Persönlichkeit ist daher unter den Culturvölkern größer als in den Naturvölkern und in dem höhern Lebensalter größer als in der Jugend, in der modernen Welt größer als in der alten Welt. Die Unterscheidung der Person von ihrem Andern ist nur die Folge von der Einheit der Person mit sich oder von ihrem Begriffe, in ihrem Andern sich selbst zu haben. Urgirt man daher in dem Begriffe der Persönlichkeit das Moment der Repulsion in der Weise, als wenn damit das Ganze gesagt wäre, so verkennt man die Hauptsache.

Die Hauptsache in der Persönlichkeit ist das Seyn in sich, Leben in sich, Unterscheidung von sich, und daher widerstreitet es ihrem Begriffe, das Andere als ein bloßes Andere außer sich stehn zu lassen, sondern ihr Begriff ist, in dem Andern sich selbst zu haben und daher den Gegensatz zwischen sich und dem Andern, wo und wann er besteht, aufzuheben. So lange der Person das Andere noch ein bloßes Andere ist, bloße Repulsion, so lange hat die Person sich selbst noch nicht erreicht, oder so lange ist sie noch gar nicht wahrhaft Person; sie ist nur in so weit und in so fern Person, als sie in dem Andern ihrer, das sie kraft ihrer innern Selbständigkeit von sich repellirt, sich selbst erreicht hat. Mit andern Worten: die Persönlichkeit ist nothwendig und ihrem Begriffe nach unendlich d. h. in dem real und wesentlich Anderen ihrer sich

selbst gegenständlich. Was man endliche oder creatürliche Persönlichkeit nennt, das ist nur in so fern endlich, als es den allerdings in ihm als Bestimmung liegenden Begriff der Persönlichkeit noch nicht realisirt hat, also die Möglichkeit der Persönlichkeit, noch nicht ihre entwickelte Wirklichkeit. Eine solche endliche Persönlichkeit ist der Mensch in seiner natürlichen Erscheinung. Für ihn in dieser Erscheinung gibt es eine endlose Menge von Dingen und Menschen, die ihm bloße Gegenstände sind und in denen er sich selbst noch nicht wiedergefunden hat. Dieser Dualismus, in dem der erscheinende Mensch steht, ist aber gerade das Unpersönliche an ihm oder das Unentwickelte in seiner Persönlichkeit. Weil er aber seinem Wesen nach Person ist, so hält er es in diesem Dualismus des Andersseyns nicht aus und in seinem Drange, wahrhaft und wirklich Person zu werden, beginnen die Thätigkeiten des Menschen, durch welche er der Außenwelt ihre Fremdheit benimmt und sie sich aneignet. Blos als persönliches Wesen denkt er, denn im Denken hört das Andere auf, für mich ein Aeußerliches zu seyn, ich mache es im Denken zu einem Momente meiner Innerlichkeit. Aber die höchste unter diesen Thätigkeiten, in denen das Selbstbewußtseyn des Menschen sich realisirt, ist offenbar diese, wenn das Selbstbewußtseyn sich selbst in seiner Totalität außer sich wiederfindet in einem andern Selbstbewußtseyn und der Ausdruck dieser Verdoppelung des Selbstbewußtseyns, die doch eben so sehr kein Gegensatz ist, sondern das in sich selbst zurückkehrende und zurückgekehrte Selbstbewußtseyn, der Ausdruck der unendlichen Einheit in dem unendlichen Unterschiede ist die Liebe. Liebe ist ohne Persönlichkeit nicht blos nicht möglich, sondern sie ist der reinste Ausdruck der Persönlichkeit, weil sie die realisirte Einheit der Person ist mit sich selbst oder diese unendliche Freiheit, wo die Person in der andern Person sich selbst hat, ihr eignes Wesen anschaut, erkennt und will und in der vollendeten Erreichung ihrer Bestimmung des höchsten Glückes und des süßesten Friedens genießt.

Obgleich Hegel die Kategorie der Persönlichkeit nicht mit gehöriger Vollständigkeit entwickelt und daher wohl hauptsächlich Vielen den Schein erweckt hat, als fasse er Gott, so sehr er ihn als Geist bestimmt, doch wesentlich nur als substantiellen Geist und lasse die Selbständigkeit der Seiten im absoluten Wesen und also die Persönlichkeit Gottes und daher auch die Unsterblichkeit des Menschen fallen; so fehlt es doch nicht an Stellen, die den Begriff der Persönlichkeit scharf und wahr hinstellen. Strauß selbst kommt in seiner Polemik gegen die Persönlichkeit Gottes auf eine solche und es ist interessant, zu sehen, wie er dieselbe umgeht. Hegel sagt: „Drei Personen als Eins zu denken, scheine unmöglich, weil die Person ein in sich geschlossenes sprödes Fürsichseyn sey; aber genauer betrachtet sey es vielmehr der Character der Persönlichkeit, diese Isolirung aufzuheben; in der Liebe, der Familie, der Freundschaft gebe die Person ihre Besonderheit auf und setze sich mit dem Andern in Identität."

Also Aufhebung der Isolirung, Ueberwindung der Besonderheit, Einheit mit dem Andern — also Unendlichkeit ist nach dieser Stelle der Character der Persönlichkeit. Strauß fertigt Hegeln mit der Frage ab: „Allein reicht denn diese Dialectik der endlichen Persönlichkeit irgend hin, um diese Kategorie zum Ausdruck dessen tauglich zu machen, was sie hier bezeichnen soll, und muß, wer auf Hegels Fürsprache hin sie beibehält, nicht nothwendig in der inadäquatesten Vorstellung stehn bleiben?" Aber Hegel spricht gar nicht von endlicher Persönlichkeit, sondern von der Persönlichkeit als solcher und daß ihr Wesen Aufhebung der Schranke oder Unendlichkeit ist und erläutert diese Bestimmung an den dem gewöhnlichen Bewußtseyn verständlichen Beispielen; er spricht auch nicht von der Dialectik der endlichen Persönlichkeit, sondern davon, daß die Persönlichkeit selbst die Dialectik ist des Endlichen, so daß der allerdings reale Unterschied eben so sehr aufgehoben und zum Seyn in sich verklärt ist.

Wenn daher die Straußische Auffassung von der Persönlichkeit in der That nicht der Begriff derselben ist, sondern nur ein abstractes Moment dieses Begriffes, wenn also die Persönlichkeit keineswegs bloße Ausschließung sondern eben so sehr Einschließung des Anderen, keineswegs bloße Endlichkeit sondern vielmehr die im realen Unterschiede sich selbst erfassende Unendlichkeit ist; so fallen auch alle Consequenzen, die er von dieser Auffassung zieht für das Wesen Gottes nicht blos hinweg, sondern müssen mit den entgegengesetzten Consequenzen vertauscht werden.

Wenn er also z. B. S. 497 sagt: Eine Person ist dieß nur dadurch, daß sie andere ihresgleichen sich gegenüber hat; was aber andere seinesgleichen neben sich hat, ist endlich: die Persönlichkeit folglich nur eine Kategorie der Endlichkeit, unanwendbar auf das absolute Wesen; so muß die Schlußfolgerung gerade umgekehrt und so gesagt werden: Eine Person ist dieß nur dadurch, daß sie in dem Andern sich selbst gegenüber hat; was aber in dem Andern seinesgleichen hat, das ist unendlich; die Persönlichkeit folglich nicht blos eine Kategorie der Unendlichkeit, sondern die inhaltsvolle Unendlichkeit selbst und daher keine andere auf das absolute Wesen, auf Gott, anwendbar, als diese.

# Gott als die Liebe.

Der Stifter des Christenthums weiß von Gott nichts Höheres und Vollkommeneres zu sagen, als daß Gott der Vater ist. Man kann nun diesen Ausdruck zunächst so verstehn, daß Gott gegen alle Menschen die Gesinnung eines Vaters hegt und beweist. Es ist dieses in so fern noch eine untergeordnete Bedeutung des Vaternamens, als in ihr Gott noch gefaßt wird in seiner Beziehung zu andern Wesen, die als außer ihm seyend vorausgesetzt werden, während wir, wenn wir das Wesen Gottes erkennen wollen, wissen wollen, nicht, was Gott in Bezug auf ein Anderes außer ihm ist, sondern was er in sich selbst ist. Aber wir brauchen jene untergeordnete Bedeutung des Vaternamens nur zu verfolgen, um zu der höhern, um die es im Christenthum schließlich zu thun ist, wie von selbst hingeführt zu werden. Denn die Gesinnung eines Vaters ist die Gesinnung der Liebe, die dem Sohne alle guten Gaben mittheilt, die sie hat und vermag und die der Sohn auf der andern Seite fassen und sich aneignen kann. Wenn wir daher Gott fassen als den Vater aller Wesen und insbesondere als den Vater der Menschen, zu dem sich diese mit kindlichem Glauben und Vertrauen verhalten sollen, so erkennen wir Gott als die absolute Persönlichkeit, die alle Geschöpfe ins Daseyn ruft, sich ihrer mit väterlicher Liebe annimmt, jedem aus seiner Fülle gibt, was es zu seiner Vollendung bedarf und die Menschen vornehmlich nicht blos erhält und ernährt und an Leib und Seele bewahrt, sondern auch dem Geiste die Mittel und Güter gewährt, die ihn zur Freiheit führen. Halten wir den Gedanken, daß Gott der Vater ist, auch nur in der angegebenen Bestimmung fest, daß er sich allen seinen Geschöpfen als ein väterlich gesinntes Wesen beweist, so können wir nicht umhin,

schon diesen Gedanken als einen gotteswürdigen Gedanken anzuerkennen, uns seiner zu trösten und uns seinen Anforderungen gemäß zu verhalten. Selbstsucht gilt uns mit Recht als das Ungöttliche. Hingebende Fürsorge für den Andern, Aufopferung für sein Wohl, Mittheilung des Besten, was man hat, kennt und vermag, mit einem Worte die Gesinnung der Liebe halten wir in allen Verhältnissen für das unbedingt Werthvolle und Göttliche, wie sollten wir Bedenken tragen, dieses Beste oder das Gute schlechthin Gott nicht blos zuzuschreiben, sondern in ihm die Kraft und Fülle seines Wesens zu finden?

Nichts hat Bestand in der Welt, als die Liebe. Nichts fördert alle geistige Entwicklung so sicher, als die Liebe. In keiner Umgebung fühlen und wissen wir uns so frei, als in der Liebe. Im Angesicht solcher Erfahrungen wird es uns sehr leicht, dieses allbelebende, mächtig fördernde, wahrhaft freimachende Wesen der Liebe als das göttliche Wesen zu glauben und Gott zu fassen und anzubeten als unsern Vater, der uns liebt. Und eine aufmerksame Betrachtung unseres eignen Lebens kann es uns bestätigen, daß sich Gott gegen uns als ein Vater bewiesen hat. Das Glück des Daseyns und noch mehr das Glück des geistigen Daseyns — das Glück des Selbstbewußtseyns, die Mittel unsrer leiblichen Erhaltung und geistigen Ausbildung, die zahllosen Gelegenheiten, die uns zur Erfassung des Ewigen geboten werden, sind eben so viele Zeichen der väterlichen Liebe Gottes. Und wenn wir erst merken, daß selbst Schmerz, Noth und Verluste aller Art nur Mittel sind, um uns über die von Natur uns anhaftende Beschränktheit des Daseyns zu erheben und zum Ergreifen des Ewigen zu bewegen; ja daß sogar unsre Fehler und Vergehungen, wenn wir sie bereuen und ablegen, nur ein Anstoß sind, uns um so tiefer in uns selbst und zur Freiheit zu führen; so kann sich unsrer die Ueberzeugung bemächtigen, daß Liebe in der That das Wesen Gottes ist und daß nichts in der Welt ist, weder Freud noch Leid, weder Le-

ben noch Tod, weder Gutes noch Böses, was nicht ein Mittel wäre für sie, sich in ihrer Alles überwindenden und sich in Allem bethätigenden Unendlichkeit zu offenbaren.

Aber in dem Bisherigen haben wir die Liebe nur von der Seite betrachtet, daß sie ihre Gaben mittheilt, schon leibliche Gaben, besonders aber geistige Gaben. Jedoch alles Mittheilen von Gütern aller Art wird erst dadurch wahrhaft zur Liebe, daß ich in der Gabe mich selbst dem Geliebten mittheile. Die Gabe gehört mit zur Darstellung der Liebe; denn woran sollte der Andere erkennen, daß ich ihn liebe, als daran, daß ich kein Opfer für zu groß halte, was dazu dienen kann, ihm den Druck zu benehmen und Friede und Freiheit zu bringen, aber Liebe wird die Gabe erst dadurch, daß ich mich selbst dem Andern mittheile, nicht dieses oder jenes blos, was ich habe, sondern was ich bin, mein Wesen, das Centrum meiner Persönlichkeit nebst Allem, worin sie zur Erscheinung kommt. Liebe ist also Mittheilung des Selbsts, so daß ich mich, mich selbst, an ein andres Wesen hingebe, und in ihm mich wiederfinde und in ihm zu mir zurückkehre.

Wenn wir also Gottes Vaternatur, seine Liebe gegen uns, daran erkennen und empfinden, daß er uns seine guten Gaben gibt vornehmlich im Geistigen, so sind diese Gaben nur in so fern Beweise der Liebe, als in ihnen Gott sich selbst uns mittheilt, nicht diese oder jene Eigenschaft von sich, sondern die Fülle und Vollkommenheit seines ganzen Wesens.

Alle Dinge Himmels und der Erden sind nun zwar Offenbarungen Gottes, in denen sich Gott zu erkennen gibt, aber alle Dinge sind behaftet mit der Endlichkeit und weisen über sich hinaus, die Dinge der Natur auf den Menschen und die menschliche Geschichte auf das unendliche, freie, klare Selbstbewußtseyn des Menschensohnes, der der Sohn Gottes ist, dessen Wissen eins ist mit Gottes Wissen, dessen Wille Gottes eigner Wille, dessen Herz so selig ist, als Gottes Herz. Dieser ist es, in dem Gott sich selbst mittheilt in sei=

ner Fülle und ungetrübten Herrlichkeit und in dem Gott in unbedingtem Sinne die Liebe ist d. h. Mittheilung seines Wesens, totale Offenbarung seines Innern in einem andern Wesen, in dem er eins und gleich ist mit sich selbst.

Die Natur Jesu Christi, in welchem das leibhafte Gegenbild des göttlichen Wesens gegeben ist und Gott also sich nicht blos als die Liebe der Menschen, die in diese absolute Sphäre der ewigen Liebe erst hineingebildet werden sollen, offenbart, sondern die Liebe im absoluten Sinne des Worts ist, haben wir von den beiden Seiten zu betrachten, 1) daß er wahrer Mensch ist und 2) als wahrer Mensch das Ebenbild der Gottheit, die Fülle des ewigen Wesens oder die selbstbewußte Persönlichkeit, in welcher Gott sich eins weiß mit sich selbst und die sich selbst eins weiß mit Gott.

1. Wenn wir Christum für einen wahren Menschen erklären, so heißt das zuerst, daß er wirklich ein Mensch ist d. h. kein Phantom, keine bloße Vorstellung, sondern ein wirklicher Mensch mit Leib und Seele und allen Bedingungen, unter denen der Mensch zur Erscheinung kommt. Das Andre aber, was in dem Begriffe des wahren Menschen liegt, ist die Bestimmung, daß er ein wahrer Mensch ist, wie man sagt, das ist ein wahres Kunstwerk rc., d. h. ein Mensch, der die Idee des Menschen erfüllt. Was nun zuerst die individuelle menschliche Erscheinung des Menschen, von dem wir die Wesenseinheit mit Gott behaupten, betrifft, so haben wir kein andres Mittel und auch, meine ich, guten Grund, uns an die Berichterstattung des Buchs zu halten, welches als die Quelle des Christenthums und so der Leitstern der menschlichen Geschichte seit so vielen Jahrhunderten sich geltend gemacht hat und trotz aller Einwendungen immer noch geltend macht. Die irdische, individuelle oder menschliche Erscheinung dessen, in dem sich Gott nach christlicher Auffassung in absolutem Sinne als die Liebe d. h. als die volle Wesensmittheilung offenbart, läßt sich aber der Hauptsache nach in folgenden Momenten zusammenfassen.

Jesus stammte aus der Familie Davids, welcher sowohl sein Vater Joseph als seine Mutter Maria angehörten, und wurde geboren zu Bethlehem in Judäa und erzogen zu Nazareth in Galiläa, wie es scheint, unter dürftigen Lebensverhältnissen. Aus der Zeit seiner Jugendentwicklung sind nur einzelne dürftige Züge mitgetheilt, so daß er als zwölfjähriger Knabe mit seinen Eltern nach Jerusalem reiste, im Tempel zurückblieb und durch seine Fragen und Antworten die Lehrer der Juden in Verwundrung setzte und überhaupt zunahm an Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen. Als die Zeit erschienen war, wo er aus der Stille der Zurückgezogenheit in das öffentliche Leben treten und als Lehrer der Wahrheit das Reich der Wahrheit gründen sollte, trat Johannes auf, um die Gemüther auf ihn vorzubereiten. Sein Beruf war, Sinnesänderung zu predigen. Im dreißigsten Jahre seines Alters tritt Jesus sein Lehramt an und fährt an drei Jahre lang fort, das Evangelium, daß Gottes Gnade den Menschen erschienen, zu verkündigen, den Reuigen die Sünden zu vergeben, alle mühseligen und beladenen Herzen, die sich ihm mit Vertrauen nahten, mit dem Troste seines Worts zu erheben, Zeichen und Wunder zu verrichten, wie sie sonst in keines Menschen Macht stehn und sich und alle seine Kräfte der Belehrung, der Heiligung und Tröstung seiner Mitmenschen aufzuopfern.

Der Eindruck, den die Macht seines Geistes und sein sündloser Wandel hervorbrachte, war groß nach beiden Seiten hin. Auf der einen Seite fand er lebendigen Glauben und Liebe, auf der andern Seite verfolgte ihn Haß, Neid, Verläumdung und fügten ihm alles Bittere zu, was nur eines Menschen Seele kränken und verletzen kann. Das Volk drängte sich zu ihm, um sein Wort zu hören und wenn unter den Tausenden, zu denen er die Wahrheit in Sprüchen und Gleichnissen verkündigte und thatsächlich bewährte, Viele sich befanden, die wankelmüthig waren und ihn nicht erkannten, so fanden sich doch auch Manche, die sein Wort verstan-

den. Der Erste, dem es aufging, hier sey mehr, als ein blos menschlicher Lehrer, und der seinen Glauben aussprach, daß Jesus sey Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, war Petrus. In seinem Glauben begann die Gemeinde, die in dem Glauben an die Wesensmittheilung Gottes an den Menschen zusammenhält und daher erklärte Christus, daß er auf ihn — nämlich auf den in ihm lebendigen Glauben — seine Kirche gründen wolle.

Eben so lebte sich Johannes gleichsam in ihn ein und wurde sein treuer Schüler und Freund und späterhin ein großer Verkündiger seines Namens. Aus den ihm am nächsten Stehenden wählte Jesus seine Apostel. Außer ihnen finden sich aber viele Andere, Männer und Frauen, die ihm Geist und Herz öffneten.

Auf der andern Seite stellen sich ihm jeden Tritt und Schritt Haß, Neid, Verläumdung, Spott und Hohn, Beschimpfung, Heuchelei in allen Formen und Graden entgegen. In dieser Hinsicht war schon sein Leben ein fortwährendes Leiden, und weil er in solchen Verfolgungen und Widerwärtigkeiten sich selbst nie untreu wurde und die Hoheit seines Wesens nie verläugnete und Sanftmuth, Geduld, Liebe und Güte in den allerschwersten Anfechtungen bewahrte, so zeigte er schon in seinem Leben für alle, die Augen hatten für seinen Geist, seine menschlicher Schwäche, Leidenschaft und Bosheit entnommene unendliche göttliche Natur. Aber sein eigentliches Leiden, nichts als Leiden beginnt mit seiner Gefangennehmung, wo Alles auf ihn einstürmte, was den Menschen niederbeugen oder zum Widerspruch und zur Bitterkeit reizen kann. Er wurde von einem seiner Schüler verrathen und seinen Feinden verkauft, wie der gemeinste Missethäter gefangen, gebunden, geschlagen, gegeißelt, angespeit und wider alles Recht zum Tode verurtheilt. Er mußte die Strafe der ärgsten Todsünde, die Strafe des Kreuzestodes, erleiden und hatte doch nie ein Unrecht gethan, sondern konnte seinen Feinden kühn die Frage vorlegen, wer unter euch

kann mich einer Sünde zeihen? Aber bei allem Unrecht und Frevel, der ihm angethan wurde, verlor er die Liebe nicht. Obgleich er die dringendsten Versuchungen hatte, untreu zu werden, so blieb er doch Gott treu und gehorsam bis zum Tode und offenbarte sich als ein den menschlichen Collisionen und Fehlern enthobener Mensch, ein Mensch, mit dem ein absolut neues Princip des ewigen Lebens in menschliche Existenz eintrat. Als dieser menschlicher Sünde und Endlichkeit entnommene, Gott gleiche Mensch, als den er sich durch Wort, That und Leiden bewährt hatte, als das Ebenbild der Gottheit wurde er nach seinem Tode der Gegenstand des Glaubens und der Verkündigung für seine Jünger, denen er nach seinem Tode zu wiederholten Malen erschien und die Gewißheit von seiner über Tod und Sünde unendlich erhabenen Natur gab, und die Predigt des Evangeliums, daß Gott erschienen sey im Fleisch und in Christo den Menschen zum Gegenstande seiner Gnade und Liebe gemacht hat, gab der Weltgeschichte eine neue Wendung und die Entwicklung, in der wir noch immer stehn. Die evangelischen Schriften würden in der Menschheit nicht diese Epoche gemacht haben und noch immer machen, wenn sie blos die Geschichte eines einzelnen Menschen, der sich in allen Collisionen des Lebens frei hält von Sünde und Leidenschaft und sich außerhalb des Zwiespaltes der menschlichen Natur erhält, auch nicht, wenn sie blos in den bekannten prägnanten Sprüchen und Erzählungen die reine und unvergleichliche Moral gäben; sondern sie machen deshalb Epoche und gelten dem Menschen für die Wahrheit, weil ihren Geschichten und Lehren ein Begriff der Gottheit zu Grunde liegt, der eben so sehr etwas für den damaligen Stand menschlicher Einsicht völlig Neues war, als er dem innersten Sehnen und den Bedürfnissen des menschlichen Geistes und Herzens entspricht.

Dieser Begriff der Gottheit ist der Begriff der Liebe. Gott ist die Liebe und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm. In diesem Begriffe liegt zunächst

die Folgerung, daß Gott eine Person ist, die die Fülle ihres Wesens mittheilt und zum Gegenstande ihres Anschauens und Wohlgefallens hat in der andern Person, und mit ihr Eins ist im Geiste der Liebe. So sehr nun in der zweiten Person in der Gottheit die menschliche Natur enthalten ist und so sehr also der Mensch ein Organ ist, in dem sich Gott selbst offenbaren kann und offenbart, so ist es doch nicht der Mensch in seiner Unmittelbarkeit, der den absoluten Gegenstand göttlicher Liebe bildet, sondern der Mensch in seiner Wahrheit d. h. der Mensch, so fern er seine Idee erreicht hat. Wenn man den Satz aufstellt — und er muß aufgestellt werden — daß der Mensch in seiner Wahrheit das Andere Gottes ist, in dem sich Gott auf sich selbst bezieht und sich selbst — die absolute Fülle seines Lebens und Geistes — wiederfindet, so klingt das leicht wie Hochmuth und Selbstvergötterung des Menschen. Was aber den einzelnen Menschen anbetrifft, so ist er in seiner Unmittelbarkeit noch nicht, was er seyn soll, kein Gegenstand der göttlichen Liebe und Gnade, so wie er selbst keineswegs Gott als die Liebe erkennt, vielmehr muß er erst einen langen Vermittlungsprozeß durchlaufen, um sich seiner Selbstsucht und Natürlichkeit zu entäußern und zu der Allgemeinheit und Freiheit des Geistes zu erheben, in der er erst befähigt ist, Gott als seinen Vater zu erkennen und sich als ein Kind Gottes und als einen Gegenstand der göttlichen Liebe. Kommt er aber zu diesem Standpunkte, auf welchen ihn die christliche Erziehung erheben will, so hat er dann das Bewußtseyn, daß die göttliche Liebe nicht auf ihn gewartet hat, um einen ihr gleichen Gegenstand zu haben, daß sie überhaupt nicht in den zeitlichen Prozeß hineinfällt, sondern ewige Realität hat, und diese ewige Realität der göttlichen Liebe erkennt er in dem Sohne Gottes, der Mensch geworden ist und in jedem einzelnen Menschen Gestalt gewinnt. Das Verhältniß des einzelnen Menschen, der zur Gleichheit mit Gott bestimmt ist und Gott erkennen soll im Geist und in der Wahrheit und ihn durch

Gesinnung und That offenbaren, zu Christus, der — so sehr er Mensch ist — doch in der menschlichen Natur seine Gottgleichheit von Ewigkeit zu Ewigkeit offenbart, ist in der Schrift passend erläutert unter dem Bilde des Lichts zu dem, was vom Lichte beleuchtet ist. Christus nennt sich in dem Evangelium Johannis das Licht der Welt. Was ist das Licht zuerst in der Natur? Man kann sein Wesen nur dann recht verstehn, wenn man es mit der gewöhnlichen Materie vergleicht. Die gewöhnliche Materie ist schwer und ausgedehnt, aber das Licht ist die von aller Schwere und räumlichen Begrenzung freie oder die auf die Unendlichkeit ihres Wesens zurückgeführte Materie. So ist Christus das Licht der Menschheit, in so fern in ihm die Menschheit die Einkehr gefunden hat in die Unendlichkeit ihres Gott gleichen Wesens. Aber wie das Licht ferner, so sehr es die von ihrer Endlichkeit freie Materie ist, doch nicht jenseits der Materie, sondern in aller Materie wohnt und daher auch aus aller Materie unter geeigneten Umständen hervorbricht, so ist das Gott gleiche Wesen oder der Gegenstand seiner absoluten Liebe nicht ein bloßes Jenseits der Menschheit, sondern überall in der Menschheit gegenwärtig vom ersten Menschen bis zum letzten und bricht hervor überall, wo etwas Großes und Edles gedacht oder gethan wird, wie der Lichtfunke aus dem Kiesel hervorbricht, wenn er geschlagen wird. Wir sind endliche Wesen. Gut! Aber wir sollen dahin kommen, daß der Endlichkeit in uns ihr Recht geschieht d. h. daß sie endet und dann tritt in dem Endigen des Endlichen das Licht des Unendlichen auch in uns in die Erscheinung ein. Wenn z. B. unser Denken eine solche Erhebung nimmt, daß wir nicht mehr im Irrthum sind, daß unsre Gedanken nicht mehr bloße Meinungen und Vermuthungen sind, sondern daß wir das denken, was wahr ist; so sind wir es einerseits wohl in unsrer endlichen Persönlichkeit, die wir denken, und doch ist andererseits das Beschränkte und Schlechte in unsrer Persönlichkeit so aufgeopfert und dahingegeben, daß das, was wir den-

ken, etwas über Endlichkeit und Beschränktheit Erhabenes, Ewiges und Bleibendes ist und daher Wahrheit und als solche nicht uns als dieser bestimmten Person angehöriges Eigenthum, sondern ein Gemeingut aller Geister. Obschon also im Denken der Wahrheit dieses Beides unterschieden ist, das Allgemeine, Unendliche, Ewige oder die Wahrheit und sodann unsre endliche Persönlichkeit oder der bestimmte einzelne Mensch, der an einem gewissen Orte lebt, zu einer bestimmten Zeit, der eine scharf bestimmte Individualität und ganz bestimmte Erfahrungen und Anschauungen hat; so ist doch im Prozesse des Denkens selbst Beides Eins und die Zweiheit des Allgemeinen und Individuellen, des Ewigen und Zeitlichen, des Unendlichen und Endlichen ist zur Klarheit eines einfachen Bewußtseyns zusammengeschlossen. In solchen Momenten des empirischen Menschen, sie mögen ihn nun selten beglücken oder habituell werden, in solchen Momenten der Erkenntniß der Wahrheit so wie auch der practischen Aufopferung und wahrer Andacht für einen allgemeinen Zweck geht es allerdings auch an dem einzelnen Menschen in Erfüllung, daß Gott ihm sein Wesen mittheilt und sich also auch in ihm als die Liebe bewährt und unser ganzes Leben wäre ganz unnütz, schlecht und nicht der Rede werth, wenn es in uns nicht zu dieser Wesensmittheilung Gottes käme. Wer könnte das Leben ertragen, wenn nicht Gottes Geist und Leben in irgend einer Form und in irgend einem Grade in uns zur Gegenwart käme und wer setzte nicht den letzten Zweck des Lebens, Gott zu ergreifen, Gott zu lieben und liebend in ihm zu leben? Aber in dem besten Falle erreicht der empirische Mensch die Wahrheit, er ist ihrer theilhaftig, aber er ist nicht selbst die Wahrheit. Er erreicht vielmehr nur dadurch erst die Wahrheit, daß er sich selbst aufgibt und sein empirisches Seyn zum Dienste Gottes herabsetzt.

Wie das natürliche Licht alle Materie durchdringt und aus aller Materie unter geeigneten Umständen hervorbricht, so bricht das Licht der absoluten Wahrheit unter den gehöri=

gen Bedingungen aus allen einzelnen Menschen hervor; aber wie im Natürlichen ferner das in allen Dingen gegenwärtige Licht sich doch auch individualisirt und in der Sonne als ein für sich seyendes Wesen den übrigen Körpern gegenübertritt, ihnen Licht und Wärme gibt und das in ihnen liegende der Sonne verwandte Leben zur Entwicklung bringt: so ist auch das Licht der Wahrheit, das uns alle erleuchtet und belebt, eben so sehr ein für sich seyendes persönliches Wesen, der Sohn Gottes von Ewigkeit zu Ewigkeit, die Wahrheit schlechthin.

Christus erscheint nach dem Zeugnisse der christlichen Urkunden nicht blos als ein Lehrer oder als der Lehrer der Wahrheit, sondern was er lehrt, ist er selbst, indem er die Wahrheit lehrt, spricht er nur sein Wesen aus. „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben." Aber was ist Wahrheit?

Am gewöhnlichsten gebraucht man das Wort der Wahrheit, um eine Eigenschaft des Wortes oder der Rede zu bezeichnen. Die Wahrheit sagen heißt in diesem gewöhnlichen Sinne dasjenige sagen, was ich denke. Das Gegentheil der Wahrheit ist die Lüge, die darin besteht, daß ich etwas Anderes sage, als ich denke. Wahrheit in diesem Sinne ist also die Uebereinstimmung dessen, was ich sage, mit dem, was ich denke, Unwahrheit oder Lüge die Nichtübereinstimmung des Gesagten mit dem Gedachten. Aber der Mensch stellt sich auch in andern Formen dar, als durch die Rede, obschon das Wort die geistigste und wesentlichste Form der Mittheilung nach außen ist. Daher nennt man in einem allgemeineren Sinn einen Menschen wahr, wenn er sich äußerlich durchweg so darstellt, wie er innerlich ist, oder wenn sich im Aeußeren nur das Innere offenbart oder die Einheit des Aeußern und Innern. Das Innere braucht aber darum selbst noch nicht wesentlich und gut zu seyn, vielmehr schreibt man in diesem Sinne auch einem Verbrecher Wahrheit zu, in so fern er sein unsittliches Innere nicht verhüllt, sondern bekennt, was er

Böses gethan hat und nichts Andres scheinen will, als er ist. Ein Verbrecher, der zu dieser willigen Blosstellung seines Innern kommt, hört allerdings schon gewissermaaßen auf, ein Verbrecher zu seyn, er hat wenigstens die eine Tugend der Offenheit und in dieser einen Tugend steht er in Gemeinschaft mit der Tugend überhaupt. Aber dieses lehrt das angeführte Beispiel doch, daß allerdings eine formelle Uebereinstimmung des Aeußern und Innern und in so fern auch Wahrheit statt finden kann, ohne daß das Innere selbst wahr ist. Man wird einen Menschen, dessen Inneres nicht von dem Principe der Sittlichkeit beherrscht ist, noch nicht einen wahren Menschen nennen, wenn er auch nach dieser Seite wahr ist, daß er durch Wort und Handlung seinen Sinn und seine Gedanken offen wiedergibt. Wahr ist der Mensch in dem allgemeinen Sinne, wenn seine geistige Verfassung und Bestimmtheit mit seinem Wesen übereinstimmt. Zu seiner geistigen Verfassung gehört dann aber Alles, worin der Menschengeist überhaupt zur Erscheinung kommt, sein inneres Denken und Sinnen so gut, als seine Worte und Handlungen, sein Verhalten gegen Andere eben so sehr, als zu sich selbst, sein theoretisches Verhalten eben so, wie sein practisches, sein leibliches Daseyn wie sein geistiges. Die ganze Bestimmtheit, in der der Mensch zur Erscheinung kommt, bezeichnet man in diesem Sinne selbst als ein Aeußerliches und hebt ihr gegenüber die ewige Bestimmung des Menschen oder seinen Begriff als das Innerliche und Wesentliche hervor und bestimmt dann die Wahrheit als die Einheit seiner objectiven Wirklichkeit mit seinem Begriffe. Betrachten wir einmal das Gebot des Evangeliums: „Du sollst Gott deinen Herrn lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüthe und aus allen deinen Kräften und deinen Nächsten als dich selbst" als die Bestimmung des Menschen, so würde der Mensch dann ein wahrer Mensch seyn, wenn der ganze Umfang seiner Gesinnung und seiner Handlung von diesem Principe der Liebe bestimmt

wäre oder wenn in seiner erscheinenden Thätigkeit und Entwicklung der Geist der Liebe als die sich selbst gleiche und allbestimmende Macht sich geltend machte. Das ist also Wahrheit, daß die Realität ihrem Begriffe gleich ist oder daß die empirische Bestimmtheit Eins ist mit der idealen Bestimmung.

Diese Erklärung der Wahrheit, daß die Realität die Darstellung des Begriffs ist, gilt z. B. auch für das Theoretische oder die Erkenntniß. Man nennt, wie schon angeführt ist, die Rede dessen wahr, der das ausspricht, was er denkt, die Uebereinstimmung des äußerlichen Sagens mit dem innerlichen Wissen ist und heißt schon Wahrheit, indem man momentan das innere Wissen eines bestimmten Menschen als das Wesen ansieht und das Sagen als die Erscheinung; aber das innere Wissen eines empirischen Subjectes ist selbst wieder ein Aeußerliches und Erscheinendes und es wird dann weiter gefragt, ob denn das, was ich weiß oder denke, wahr ist. Plato unterscheidet in diesem Sinne γνώμη und ἐπιστήμη und versteht unter γνώμη die Meinung oder das blos subjective Wissen, aber ἐπιστήμη ist die Einheit des subjectiven Wissens mit dem wesentlichen Wissen. Unser Wissen bezieht sich auf einen Gegenstand, der das, was er ist, durch seinen belebenden Begriff ist, und nun ist es der wesentliche Unterschied, ob unser subjectives Wissen mit dem Begriffe des Gegenstandes Eins ist oder nicht. Ist es Eins mit dem Begriffe des Gegenstandes, so ist es Wahrheit, im Gegentheil Irrthum. In den Erscheinungen der Natur können wir die Gesetze als den Begriff ansehn, nämlich als das Allgemeine, das in allem Besondern verharrt und alles Besondere bestimmt und zu sich zurückführt, und unser Wissen, so fern es sich auf diese Erscheinungen bezieht, ist dann ein wahres Wissen, wenn es diese Gesetze erfaßt. So verhält sich all unser Wissen. Es ist das Innerlichste unseres Thuns, ja recht die Innerlichkeit desselben, und doch ist es selbst wieder etwas Erscheinendes, ein erscheinendes Wissen, und im Hintergrunde desselben liegt ein wesentliches Wissen, welches der Begriff

der gewußten Sache ist und welches in dem erscheinenden Wissen zur Existenz kommen muß, wenn das letztere Wahrheit seyn soll. In so fern nun alle Dinge Himmels und der Erden nur dadurch sind, was sie sind, daß ihnen ein Allgemeines, ein Gedanke, ein Princip zu Grunde liegt, was ihre Erscheinung beseelt, so kann man auch von der Wahrheit aller Dinge sprechen. Selbst die Naturgegenstände haben in diesem Sinne ihre Wahrheit und sie ist nichts Anderes, als die Einheit ihrer realen Erscheinung mit der Innerlichkeit ihres Begriffs. Die Wahrheit des thierischen Organismus z. B. ist die Beseelung des Leibes oder das Verhältniß, daß die leibliche Erscheinung des Thiers die Darstellung des beseelenden Princips, was den Leib als eine allgegenwärtige Macht beherrscht, gliedert und von Stufe zu Stufe entwickelt. Und ein wahres Thier ist ein solches, welches lebt oder beseelt ist, während der Leichnam eines Thiers oder ein gemaltes Thier kein wahres Thier ist, weil die Beseelung fehlt. Umgekehrt ist auch der Begriff des Thiers, den ich in meinem Geiste erfasse, selbst das dabei vorausgesetzt, daß er der wahre Begriff ist, kein wahres Thier, weil hier der Seele die Verleiblichung fehlt, erst der beseelte Leib, also der Begriff des Thieres und seine Realität in einem räumlich und zeitlich existirenden Leibe geben ein wahres Thier. So könnten aus der Natur noch viele Beispiele zur Erläuterung des Begriffs der Wahrheit angeführt werden, aber das ergiebigste Feld zur Erkenntniß der Wahrheit von bestimmten Seiten und in endlicher Bestimmtheit ist doch die Sphäre des endlichen Geistes, weil die Freiheit des menschlichen Geistes auch die Nichtübereinstimmung seiner Realiät mit seinem Begriffe leichter möglich macht und daher auch auf der andern Seite die Einheit des Begriffs und der Realität oder die Wahrheit eine unendlich größere Kraft und Tiefe gewinnt.

Nach diesen Vorbemerkungen über die Bedeutung der Wahrheit im Endlichen, suchen wir nun die Wahrheit im absoluten Sinne zu bestimmen. Gott ist die Liebe und als

die Liebe sich selbst, sein Wesen mittheilendes und sich in seiner Fülle darstellendes Wesen. Wir unterscheiden daher nach diesem dem Christenthum zugehörigen Begriffe von Gott die Innerlichkeit oder den Begriff des Urwesens von seiner Offenbarung, in der er sich selbst darstellt, anschaut und liebt. Die Offenbarung ist die Seite der Realität und sie ist die Wahrheit und zwar die unendliche Wahrheit, da in ihr Gott leibhaftig sich darstellt. Wenn wir Gott als die Liebe erkennen, indem wir ihn begreifen als das sich selbst mittheilende, seine absolute Fülle aufschließende und in dem Andern sich selbst findende Urwesen, so ist das andere Wesen, in welchem Gott die Fülle seines Wesens darstellt, in welchem er sich selbst findet, erkennt, und sich in dem ihm Gleichen unendlich genügt, dieses andere Wesen, die Offenbarung Gottes nennen wir die Wahrheit.

Es gibt schlechterdings nichts in der Welt, worin sich Gott nicht offenbarte und das allein gibt den Dingen Wesenheit und verleiht ihnen etwas Ewiges und Bleibendes und erhebt sie über den schwindenden Schein, daß sie Offenbarungen Gottes sind. Nichts ist außer Gott. Gott hat außer sich nur sich selbst. Nur das Gott Gleiche steht Gott gegenüber. Alle Dinge Himmels und der Erden haben nur in so weit eine bleibende Existenz, als sie etwas von Gott Kommendes, von ihm Gewolltes und sein Wesen von irgend einer Seite Darstellendes in sich haben. Dadurch aber, daß kein Geschöpf die Fülle des göttlichen Begriffs in sich realisirt, dadurch wird ein jedes ein endliches Wesen. Durch seine Endlichkeit hebt sich jedes auf und weist über sich hinaus. So erhebt sich die Natur von Stufe zu Stufe bis zum beseelten Organismus. Aber die Natur weist wieder über sich hinaus, sie hat keine Ruhe in sich, sondern findet sie im Menschen Aber auch das menschliche Selbstbewußtseyn hat in sich keine Ruhe, es findet sie in dem unendlichen Selbstbewußtseyn, in welchem es seine geistige Natur der Selbstunterscheidung erhalten und sich von der Schranke der Endlichkeit, der Sünd-

haftigkeit und Unfreiheit erlöst weiß und fühlt. Der einzelne Mensch findet seine Wahrheit und seinen Frieden in dem Gottmenschen und diese seine Wahrheit, die das Ziel seiner Sehnsucht und seines Strebens, der Begriff seiner Vollkommenheit und seiner Freiheit ist, ist die Wahrheit überhaupt, die unendliche Wahrheit, Gott als die Wahrheit. Diese Wahrheit ist es, die das Christenthum unter dem Namen des Sohnes Gottes den Menschen verkündigt und die in dem Menschen Jesus von Nazareth in das sinnliche Daseyn eingetreten ist.

Alle Bestimmungen, welche das Christenthum von dem Wesen des Sohnes gibt, kommen auf die eine zurück, daß der Sohn das Gott absolut gleiche Wesen ist, daß also Gott in ihm sich gegenständlich ist, daß er in ihm sich selbst findet, sich selbst erkennt, sich selbst liebt, sich seiner freut. Wir wollen einige von diesen Bestimmungen, die die Evangelien und apostolischen Briefe geben, durchgehen, um uns davon zu überzeugen.

Er heißt Joh. 1, 1. das Wort. Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort. Wie in dem Worte der Gedanke sich offenbart und zwar vollkommen, daß nichts zurückbleibt, was etwa verschwiegen wäre und nicht in dem Worte zum Vorschein käme, so ist Christus das Wort d. h. die volle, ungetrübte und unverkümmerte Offenbarung der Gottheit. Daher ist auch an ein zeitliches Entstehen und Vergehen des Logos nicht zu denken. Gott ist das den Bedingungen der Zeitlichkeit enthobene Wesen, ewig und ohne Anfang und Ende. So gewiß aber Gott ein bloßer Name ist, wenn wir ihn nicht begreifen als sich in sich unterscheidendes und sich selbstbestimmendes Wesen, so gewiß ist ihm die Seite der Offenbarung und zwar die ihm absolut gleiche Offenbarung nöthig und daher ist der Sohn Gottes ewig. Von der zeitlichen Erscheinung des Sohnes Gottes, die sich zuerst in Jesu vollkommen darstellt, ist schon oben die Rede gewesen. Hier handelt es sich nicht von der

bloßen zeitlichen Erscheinung Gottes, sondern von der zwar alle Zeit und Endlichkeit durchdringenden, aber aller Zeit entnommenen Offenbarung seiner Vollkommenheit.

Von ihm heißt es Col. 1, 15: Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborne von allen Creaturen, d. h. in ihm wird das unsichtbare Wesen Gottes sichtbar, Gott wird uns Menschen sichtbar in dem Sohne und Gott ist sich selbst sichtbar in dem Sohne. Der Sohn ist sein Ebenbild, ihm völlig gleich in Allem, gleich an Macht, Weisheit und Güte. „In ihm wohnet der Vater.“ Wie die Seele im Leibe wohnt, in dem Leibe sich zur Anschauung bringt, durch den Leib denkt, spricht und handelt, so wohnt das ewige Wesen, welches Himmel und Erde geschaffen hat und Alles hält und trägt und in dem wir allein sind und leben, in dem Sohne und wir erkennen den Unendlichen in dem Sohne.

Daher werden die Menschen, damit sie durchdringen znm Ursprunge aller Dinge, auf den Sohn gewiesen.

„Wer ihn siehet, der siehet den Vater.“ (Joh. 12, 45.)

„Wer ihn kennet, der kennet den Vater.“ „Wer ihn hasset, der hasset den Vater.“ (Joh. 15, 23.) Wer ihn liebet, der liebet den Vater.

„Wer ihn ehret, der ehret den Vater.“ (Joh. 5, 23.)

„Wer den Sohn läugnet, der hat auch den Vater nicht. (1 Joh. 2, 23.)

„Alles, was der Vater hat, das ist mein.“ (Joh. 16, 15.)

D. h. die unerschöpfliche Fülle des Vaters offenbart sich in dem Sohne. Des Vaters Wissen ist auch das Wissen des Sohnes, des Vaters Wille ist auch des Sohnes Wille, des Vaters Seligkeit ist auch des Sohnes Seligkei t

„Es ist das Wohlgefallen gewesen, daß in ihm all Fülle wohnen sollte.“ (Col. 1, 19.)

Wie in dem endlichen Menschen die ganze Fülle de Natur als einfaches Selbstbewußtseyn wohnt und nichts von Allem draußen liegen bleibt, was nicht im Menschen zum

Selbstbewußtseyn käme, so existirt in dem Logos die ganze Fülle des Universums, aller Inhalt und alle Substanz in einfacher Centralität. Gleich wie ein großer Mann alle Tendenzen und geistigen Productionen seiner Zeit, so endlos sie sind, in seiner in sich zurückkehrenden und fest beschlossenen Persönlichkeit zusammenfaßt und nichts von Allem draußen liegen läßt, was nicht in ihm zur Idealität käme, so concentrirt sich die ganze Fülle dessen, was Wesen hat, in dem Sohne.

„Er ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben." (1 Joh. 5, 20.)

Der Sohn ist selbst Gott, weil in ihm Gott sich nach seiner ganzen Fülle und Wesenheit wiederfindet. Wie das Wort die volle, leibhaftige und treffende Darstellung des Begriffs ist, so daß man in dem Worte nichts Anderes hat, als den Begriff, aber in objectiver, sinnlich realer Erscheinung, so ist der Logos die leibhaftige, das Wesen erschöpfende und vollkommen wiedergebende Offenbarung Gottes und daher selbst Gott. In den angeführten und an andern Stellen des neuen Testaments heißt die leibhaftige Offenbarung der Gottheit auch „das ewige Leben" oder noch einfacher „das Leben". Auch dieser Ausdruck ist sehr bezeichnend. Zunächst denken wir freilich, wenn wir den Ausdruck Leben hören, an das natürliche Leben. Geboren werden, sich von sich selbst bewegen, wachsen, sich entwickeln — das heißt in natürlicher Hinsicht leben und was sich nicht unablässig regt und bewegt, das nennen wir todt. In diesen Stellen ist aber nicht von dem natürlichen Leben die Rede, sondern von dem ewigen Leben. Den Begriff des ewigen Lebens kann man zunächst negativ bestimmen, sodann aber auch positiv. In negativer Hinsicht ist es ein Leben d. h. eine Gestaltung und Entwicklung, die den Grenzen des Natürlichen, Zeitlichen und überhaupt des Endlichen entnommen ist, ein Leben, über welches der natürliche Tod keine Gewalt hat. In diesem Sinne versetzen wir das ewige Leben, so fern wir es z. B. uns selbst

zuschreiben, vorzugsweise in die Zukunft nach unserm natürlichen Tode, in so fern es nach dem Abfall des Körpers deutlich hervortreten muß, was außer dem leiblichen und sinnlichen Daseyn noch in uns ist und bleibt. Die Hoffnung auf die Unsterblichkeit unsrer Seele beruht auf der Gewißheit von einem Leben, was den Bedingungen des natürlichen Daseyns entrückt ist und von dem Tode, in dem Leib und Seele sich scheiden, unberührt bleibt. Aber solche Bestimmungen von einem Leben unsrer Seele nach dem Tode, von einem Jenseits und einer unendlichen Entwicklung in der Zukunft sind so lange inhaltsleer, so lange der positive Gehalt, den das ewige Leben in sich hat, nicht näher angegeben wird. Diese positive Bestimmung des ewigen Lebens, so fern es auch uns zukommt, ist der Geist, so fern er sich frei gemacht hat von den Banden der Sinnlichkeit und der Selbstsucht, der Willkühr und des Irrthums. Der Geist ist es, der das ewige Leben schafft und er ist selbst das ewige Leben. Sein positives und selbständiges Wesen offenbart sich aber vor Allem in der Erkenntniß Gottes; wie es Joh. 3, 3 bestimmt wird: das ist das ewige Leben, daß sie dich, der du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen. Gott aber hat in sich die Macht, daß er uns an sich zieht, daß wir nicht von ihm lassen können, sondern daß wir uns an ihn hingeben, und die absolute Hingebung an Gott ist die Liebe, welche mit dem Glauben und mit der Erkenntniß unzertrennlich verbunden ist, so unzertrennlich, als die Wärme mit dem Lichte. Denken also und Lieben und im Denken und Lieben frei und selig seyn, das ist der positive Inhalt unseres ewigen Lebens. In allen Fällen aber sind wir uns nur dessen bewußt, daß wir das Leben haben. Gott aber ist in sich das Leben und Gottes Leben offenbart sich von Ewigkeit zu Ewigkeit in dem Logos.

An welche dieser Bestimmungen der Wahrheit wir uns aber halten mögen, immer ist die Wahrheit die Objectivität oder die Realität oder auch die Offenbarung des unendlichen Wesens, die Offenbarung der Gottheit. Gehen wir auf den christlichen Begriff von Gott zurück, daß Gott die Liebe ist, und fassen wir die Liebe als Wesensmittheilung, als das unendliche Geistesleben, das sich selbst gegenständlich macht, — so ist die Wahrheit die Gegenständlichkeit des göttlichen Wesens, die Realität seines Begriffs, die Offenbarung seiner Innerlichkeit.

---

# Ueber die Idee der Freiheit.

Freiheit ist das Loosungswort der Menschheit. Sie ist nicht eine von den Bestimmungen des menschlichen Wesens, eine von vielen, sondern sie ist die Grundbestimmung des menschlichen Geistes, der Endzweck des menschlichen Lebens. Jeder Mensch hat in sich den unwiderstehlichen Drang nach Freiheit, Freiheit ist die Nothwendigkeit, die ihn zum Denken und Handeln, zum Streben, Dichten und Trachten anfeuert. Frei will er werden, das treibt ihn an zur Arbeit so gut, wie zur Ruhe, darum philosophirt er, darum gibt er sich der Andacht hin, darum tritt er in einen Staatsverband, darum knüpft er die Ehe. Ist der Mensch frei, so hat er Alles, eines Andern bedarf er nicht, etwas Andres will er nicht. Ganz entgegengesetzten Bestrebungen geben sich wohl die Menschen hin, ihr Thun und Treiben unterscheidet sich oft wie Licht und Finsterniß, der eine wandelt zum Himmel und der andre zur Hölle, der eine vollbringt nur Gutes und der andre ist lasterhaft, aber darin sind sie alle Eins und gleich, daß Freiheit der Grundtrieb und Endzweck ihres Strebens und ihrer Thätigkeit ist. Um frei zu seyn, treibt jeder, was er treibt. Sie irren sich oft schmählich in den Mitteln, durch welche sie den Endzweck des Lebens zu erreichen trachten, aber der Endzweck ist bei allen derselbe, es ist der Endzweck des menschlichen Daseyns, die Freiheit. Der Eine setzt wohl seinen letzten Zweck in die Erwerbung von Schätzen und macht seinen Geist durch diese Grundtendenz in der Wurzel unfrei, aber warum will er Reichthümer? Er will seine Bedürfnisse befriedigen, nach seinen Wünschen will er leben, die Möglichkeit erreichen, sich Alles zu verschaffen, was sein Herz mag, mit einem Worte, um frei zu seyn, darum

strebt er nach Schätzen. Er irrt sich nur darin, daß er meint, der Besitz von Gütern könne ihn wirklich und wahrhaft frei machen, aber in dem Bestreben nach Freiheit irrt er sich nicht, das ist Wahrheit, der Zweck ist gut und wahr bei aller Niedrigkeit und Schlechtigkeit der Mittel. So in allen andern Fällen. Der Mensch thut nichts, gar nichs, dem nicht der Trieb nach Freiheit zu Grunde läge. Freiheit gilt jedem mehr als Alles in der Welt, höher als Geld und Gut, höher als Ehre und Ruhm, höher als Kenntnisse und Fertigkeiten, höher als Kunst und Wissenschaft, höher als Religion und Gottesdienst, und Gut, Ehre, Lust, Wissenschaft und Religion gelten ihm nur in so weit und in so fern etwas, als sie ihm Mittel zur Freiheit sind oder als er wenigstens meint, daß sie solche sind. Ja die Freiheit gilt dem Menschen höher, als das Leben selbst. Aus dem Triebe nach Freiheit entspringen alle Kriege und alle Revolutionen, um sich selbst und ihr Vaterland frei zu machen, opfern sich die Menschen willig dem Tode, um der Freiheit willen tödten die Menschen einander grausam und lassen sich tödten, ja aus der Freiheit kommt das furchtbarste aller Verbrechen, der Selbstmord. Um frei zu seyn von dem Druck, der ihn ängstigt, darum nimmt sich der Mensch selbst das Leben. Er irrt sich furchtbar! Der Thor! Wie sollte ihn das frei machen? Aber aus dem Trieb nach Freiheit kommt seine That wenigstens. Er vergreift sich auf eine entsetzliche Weise in dem Mittel, aber was er suchte und wollte, ist die Freiheit, er findet sie nicht, aber ihr eilte er entgegen, als er sich das Leben nahm, er glaubte, sein natürliches Daseyn sey die Schranke zwischen sich und der Freiheit und zertrümmerte die Schranke. So ist denn also Freiheit, um es noch einmal zu sagen, das rechte und einzige Loosungswort der Menschheit, die allgemeine Grundbestimmung des menschlichen Geistes; in Tugend und Laster, in Ehre und Schande, in Arbeit und Ruhe, in Schlaf und Wachen, in Liebe und Haß, in Denken und Thun, in Leben und Tod ist die Freiheit die allgegenwärtige, Alles

durchdringende, Alles bestimmende, Alles lenkende und ordnende Macht. Da dem nun so ist, so horcht auch die menschliche Seele so innig und sehnsuchtsvoll auf jedes Wort, das ihr Freiheit verspricht. Sie sieht und horcht unter den Schleier hin, hüpft auf jeden Laut der Freiheit zu und breitet die Arme aus und ruft: ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalems, findet ihr meinen Freund, so sagt ihm, daß ich vor Liebe krank liege. Sie wendet sich unruhvoll hierhin und dorthin, ergreift dieses und jenes und diesen und jenen als ihren Freund, der ihr die Freiheit bringe und wenn sie merkt, daß sie statt der Freiheit doch nur wieder eine neue Sclaverei erlangt hat, so wendet sie sich um und umarmt eine andere. Und wenn es ihr nun gelingt, wenn sie ihn findet, den Freund, der ihr absolute Freiheit bringt, den liebt sie, den betet sie an, dem wirft sie sich rücksichtslos in die Arme.

Obgleich nun der Trieb nach Freiheit dem menschlichen Geiste immanent ist und darum sich zu keiner Zeit verläugnen kann, so er ist doch in Zeiten des Uebergangs am größten. Wenn in einem Zeitalter eine neue Idee durchbrechen will, wenn der Geist der Menschheit eine neue Gestalt anzunehmen im Begriff ist, da sind die Sehnsuchtsseufzer nach Freiheit am größten, weil der Zwiespalt am größten ist. Eine solche Zeit des Uebergangs, eine Zeit des Werdens, des Gährens, des Widerspruchs ist die unsrige. Sie ist ein Wendepunkt in der Weltgeschichte und einer der größten Momente in der Weltgeschichte. Der Eintritt Christi in die Welt ist größer, vielleicht auch die Reformation, aber nach diesen beiden ist der jetzige Zeitmoment der prägnanteste Moment der Weltgeschichte. Das zeigt sich in dem unendlichen Treiben in allen Gebieten, in der großen Zerrissenheit, der die Besten anheimgefallen sind, in dem einigen und tiefen Schreien nach Freiheit, nach politischer und geistiger, nach religiöser und wissenschaftlicher, es zeigt sich endlich auch in den vielen Propheten der Freiheit, die Aufschluß versprechen über

das Wesen der Freiheit und was zu thun sey, damit wir frei werden können.

Weder das Thier noch irgend ein andrer Naturgegenstand ist frei oder hat ein Bedürfniß zur Freiheit. Der Mensch erst hat ein Bedürfniß zur Freiheit und ist daher seinem Wesen nach frei, denn wonach ich ein Bedürfniß habe, ohne was ich nicht leben kann, das ist meine Bestimmung und mein Wesen. Da somit erst im Menschen der Drang und die Sehnsucht nach Freiheit und die Freiheit gefunden wird, so führt die Bestimmung des Unterschieds zwischen dem Menschen und dem Thiere auch zur Bestimmung des Wesens der Freiheit. Was ist denn nun der Mensch, was das Thier nicht ist, sondern was ihn unendlich über das Thier und die ganze Natur erhebt und ihn zum Herrn der Natur erhebt? Sagt man: er ist Geist, er ist unsterblich, er hat Religion, er kann sprechen u. s. f., so verhielte sich das wohl recht, könnte aber uns nichts helfen, wenigstens könnte man eben so gut sagen, er ist frei und wir wollen ja eben finden, worin seine Freiheit enthalten ist, in demselben ist auch enthalten, daß er Geist und unsterblich ist und Religion hat. Der einfachste Ausdruck des Unterschieds zwischen dem Thiere und dem Menschen ist: der Mensch hat Selbstbewußtseyn. Und worin besteht das? Indem der Mensch „Ich" sagt, so verhält er sich als Selbstbewußtseyn und was thut er dann? Er hat sich selbst zum Gegenstande. Es ist eine Unterscheidung, eine Trennung vorhanden, aber die beiden Unterschiedenen sind Eins. Im Selbstbewußtseyn bin ich derselbe, der sich eines Gegenstandes bewußt ist und ich bin auch der Gegenstand, dessen ich mir bewußt bin und bin in dieser Unterscheidung meiner von mir selbst doch absolut Einer. Ich unterscheide mich von mir selbst, es entsteht ein doppeltes Ich, eins das sich bewußt ist und eins, das den Gegenstand des Bewußtseyns bildet und beide Ich sind doch nur Ein Ich. Im Selbstbewußtseyn gehe ich über mich selbst hinaus, ich mache mich zum Andern meiner und bleibe in dem Andern

doch bei mir selbst. Das Selbstbewußtseyn ist eine Unterscheidung, die in demselben Momente doch auch keine ist. Man hat an dem Selbstbewußtseyn ein recht lebendiges Beispiel von einer rein geistigen Unterscheidung, die weder räumlich noch zeitlich ist. Das Selbstbewußtseyn ist keine räumliche Unterscheidung, denn das Eine Ich, das Subject des Bewußtseyns liegt nicht räumlich getrennt von dem andern Ich, dem Object des Bewußtseyns, sondern sie sind sich absolut nahe oder vielmehr es ist sinnlos hier von Nähe und Ferne zu sprechen. Es ist in der Unterscheidung des Ichs von sich selbst im Selbstbewußtseyn auch kein zeitlicher Unterschied zu erkennen. Das eine Ich, was sich von dem andern unterscheidet, ist nicht früher oder später als das andere, das erste Ich, das bewußtseyende, ist nicht der Zeit nach eher als das andere Ich, welches Gegenstand des Bewußtseyns ist, sondern sie sind zugleich. Und doch ist das Selbstbewußtseyn ein Unterschied, das Selbstbewußtseyn hörte auf, Selbstbewußtseyn zu seyn, wenn es diesen Unterschied nicht in sich hätte, aber es ist kein räumlicher, kein zeitlicher, sondern ein ewiger Unterschied, ein transcendenter Unterschied, ein geistiger Unterschied, ein göttlicher Unterschied, ein Unterschied wie ihn Gott in sich selbst hat, ein Unterschied, der den Menschen zum Ebenbilde Gottes macht. Gewöhnlich strebt man im Freiheitsdrang so ins Weite und sucht dieses oder jenes Gut, um sich zu erfüllen und seine Sehnsucht zu stillen und hat das Gute, das ewige Gute oft so nahe. So ist auch das Selbstbewußtseyn ein so unendliches, herrliches, ewiges Gut, eine volle Liebesgabe der ewigen Liebe, ein ewig werthvolles Gut, ohne welches alle andre Güter Koth und Asche sind, das erste und jedem verständliche Zeichen, daß Gott den Menschen zum Ebenbilde seiner ewigen Vollkommenheit, zum Träger und Organ seiner Güte und Liebe erkoren hat. Denn man verhehle es sich nicht, daß in dem Selbstbewußtseyn uns ein vollkommnes Bild gegeben ist von der göttlichen Dreieinigkeit. Zwar die ganze Natur ist voll von Bildern von der

Natur Gottes, daß er ein dreieiniger Gott ist, ein in sich ewig lebendiger, liebevoller, sich von sich selbst unterscheidender und doch ewig bei sich bleibender Gott ist, die ganze Natur ist voll von Bildern, die Zeugnisse sind seines Wesens, aber in den Naturexistenzen treten die Unterschiede, deren Einheit das Leben ihrer Existenz ist, auseinander, sie werden sich äußerlich, zeitlich und räumlich getrennt und ihre Einheit ist daher auch eine äußere Einheit, die Einheit der Nothwendigkeit. Die Sonne, die Planeten, Kometen und Monden bilden wohl ein System, sie bilden nothwendige Glieder eines Ganzen und Ein Gesetz und Eine Regel bindet die unterschiedenen Körper an einander, aber die Unterschiede liegen räumlich auseinander. Der thierische Körper bildet ein lebendiges Ganze, die inwendige Sonne, die thierische Seele, durchleuchtet, bindet und hebt Alles auf und bringt es in den Fluß des Ganzen, aber diese Unterschiede des thierischen Leibes, das Nervensystem, das Muskelsystem und das Reproductionssystem, diese drei Systeme, die zur Einheit des thierischen Körpers verbunden sind, sind räumliche Existenzen, liegen räumlich auseinander. Es hat ferner jede Naturexistenz ihre Entwicklungsgesetze. Sie durchläuft Stufen. Diese Stufen sind zusammengehalten durch Ein Gesetz, durch Eine Regel; in so fern sind diese Stufen Eins, aber sie liegen doch räumlich außer einander, sie folgen zeitlich auf einander, ihre Einheit ist eine äußere, nothwendige, keine innere, ewige. Eine solche innige, ewige, tanscendente, über Zeit und Raum unendlich hinausliegende, eine solche Zeit und Raum und alle Aeußerlichkeit und Endlichkeit negirende Einheit im Unterschiede, und eine Unterscheidung des Einen in sich, ist uns aber in dem Selbstbewußtseyn gegeben, der Ehre der menschlichen Natur, dem Kennzeichen ihres Wesens, dem Erinnerungszeichen an das ewige Wesen, das zeit- und naturlos ist und doch der Lenker der Natur und der Zeiten. Gott zu erkennen ist des Menschen höchstes Glück, schönster Lohn, einziger Beruf, vollkommenste Thätigkeit, und Alles, was dazu

dient, ist höchster Zweck. Und das Selbstbewußtseyn ist ein Zeichen, ein Bild des Unsichtbaren und seine Betrachtung hat daher auch ein religiöses Interesse. In dem Selbstbewußtseyn aber haben wir ein dreieiniges Wesen, so klar und rein, so ideell und geistig, so lebendig und kräftig, so unendlich und unerschöpflich, daß Alles, was die Natur sonst darbietet, dagegen verschwindet.

Dreieinig ist das Wesen des Selbstbewußtseyns. Denn man muß im Selbstbewußtseyn ein Dreifaches unterscheiden, das doch auch nicht unterschieden ist, ein Unterschied, der doch eben so gut keiner ist, ein aufgehobner Unterschied, eine absolute Einheit, eine Einheit, die sich troß dem, daß sie absolut einfach ist, sich doch zu einem lebendigen Unterschiede entfaltet und entwickelt. Denn im Selbstbewußtseyn ist zu unterscheiden das Ich, welches sich des Andern bewußt ist, das subjective Ich, und das Ich, dessen ich mir bewußt bin, das objective Ich, und doch ist das subjective Ich und das objective Ich nur ein Ich, das Ich, das eben so gut subjectiv als objectiv ist und doch auch weder das eine noch das andere, weder subjectiv noch objectiv ist. Dieses Ich, das weder subjectiv noch objectiv ist, sondern beides in Einem, das ist das Dritte. Das dritte Ich ist dadurch von dem ersten und dem zweiten unterschieden, daß es Beides ist und daß es eben darum keins von beiden ist, und obschon das Ich subjectiv in sich ist und objectiv außer sich und weder subjectiv noch objectiv, d. h. obschon sich drei Momente in dem Ich unterscheiden, so ist es doch nur Ein Ich, von dem ich rede, absolute Einfachheit, absolute Einheit, ungetrübte Klarheit, unendliche Durchsichtigkeit, aber eine Einheit und Einfachheit des Wesens, die den Unterschied in sich hat und erst durch den Unterschied lebendige Einheit wird.

Das Selbstbewußtseyn, dieses sich selbst Gegenstandseyn, dieses sich von sich selbst Unterscheiden, dieses Beisichseyn ist die Freiheit des menschlichen Wesens. Jeder Na-

turgegenstand ist, er hat Seyn und tritt als Seyendes den andern Naturgegenständen gegenüber, er ist aber nicht sich selbst sein Seyn, er ist nicht in sich, er ist nicht bei sich. Die menschliche Seele ist zwar auch, sie tritt auch der Natur und andern Menschen als ein Seyendes gegenüber, und das ist ihre Beschränktheit, darin ist sie auch ein Natürliches und der Nothwendigkeit Unterworfenes, aber sie ist auch bei sich, sie hat in sich selbst ihr Seyn, sie lebt in sich selbst, sie faßt sich selbst und dies ist ihr eigentliches Wesen, wodurch sie über alle Naturnothwendigkeit hinausgeht, das ist ihre Freiheit. Denn Freiseyn heißt in dem Andern bei sich selbst seyn. Nur dann bin ich unfrei, wenn mir das Andere ein wesentlich Andres ist und bleibt, wenn es mich zurückstößt, wenn ich mich in demselben nicht finden kann und es nicht in mir, wenn ich an dem Andern meine Schranke finde, die ich nicht überwinden kann. Kurz! Wenn meine Existenz nur bis an das Andre reicht, nicht darüber hinaus, so bin ich unfrei. Beschränktheit ist Unfreiheit. Darum ist aber der Mensch im Selbstbewußtseyn frei, denn das Andere, auf das er sich hier bezieht, ist er selbst, das Andere, welches ihm sein Object ist, das ist er selbst, er bezieht sich in dem Andern auf sich, er ist in dem Andern bei sich, er lebt in sich, denkt sich selbst, er ist unendlich in sich, denn das Andere, worin er sein Ende hat, ist er selbst, er ist sein eignes Ende, seine eigne Schranke. Das heißt er hat kein Ende und keine Schranke. —

Was nun der Mensch in sich selbst ist, Selbstbewußtseyn, Selbstunterscheidung, Selbstbestimmung, Beisichseyn, Freiheit, was sein Wesen ist, das sucht er zu verwirklichen. Obschon frei in sich, ist er doch auch ein bestimmtes Wesen und jeder andre Mensch und jeder Naturgegenstand ist ein andres Wesen. Die Welt ist mir ein Object, worin ich mich selbst zunächst nicht erkenne und da es doch mein Wesen ist, frei zu seyn, d. h. in dem Andern bei mir selbst zu seyn, so beginnen die Prozesse, in denen ich mich mit der

objectiven Welt zusammenschließe, die Befreiungsprozesse. Frei macht sich der Mensch in der Erkenntniß, frei macht er sich in der Liebe, frei macht er sich in jedem selbstlosen Handeln. Frei bin ich und werde ich in der Erkenntniß, denn indem ich das Object erkenne, so fasse ich es in seinem Wesen, ich fasse es in dem Begriffe, welcher der Grund ist von seiner Existenz, ich finde mich selbst in ihm, ich werde in ihm einheimisch, ich assimilire mir es und mich ihm, ich gehe in der Erkenntniß mit dem Objecte zusammen, es hört das erkannte Object auf, ein bloßes Object d. h. eine Schranke für mich zu seyn, es wird mir klar, ich durchdringe es mit meinem Geiste, ich finde es als die Fortsetzung meines eignen Wesens, ich finde durch die Erkenntniß in dem Objecte Geist, d. h. dasselbe, was ich selbst bin, Geist von meinem Geiste, Fleisch von meinem Fleische, ich finde in der Erkenntniß, daß das Object ein Moment des Geistes ist, daß sich in ihm der Geist von irgend einer Seite realisirt hat, ich finde, daß es ein Moment ist auch von meinem Geiste. So ist denn die Erkenntniß eine Bethätigung, eine Bewährung, eine Verwirklichung der Freiheit, ein Prozeß, in welchem sich der Begriff der Freiheit realisirt, in welchem ihr Wesen zur Erscheinung kommt, denn es wird durch die Erkenntniß mein Wesen, das ich in mir bin „Selbstbewußtseyn, Beziehung auf mich, Beimirseyn“, auch außer mir wahr gemacht. Dasselbe gilt für die Liebe. Sie ist die Ergänzung der Erkenntniß. Die Erkenntniß geht auf das Allgemeine, sie faßt das Einzelne als ein Allgemeines, in der Erscheinung das Wesen, in der Wirklichkeit die Wahrheit, in der Natur den Geist, aber in der Liebe beziehe ich mich auf eine Person, auf ein Individuum. Aber auch die Liebe ist ein Freiheitsprozeß, ein Prozeß, in welchem der Begriff der Freiheit sich realisirt. Zwei Menschen, die als bloße individuelle Wesen sich gegenüber treten, schließen sich gegenseitig aus, sie beschränken sich gegenseitig, einer findet an dem andern sein Ende. Diese Schranke, die sich zwei unterschiedene Individuen gegenseitig setzen, wird in

der Liebe durchbrochen. In der Liebe gebe ich mich auf, ich gebe mich dem Andern hin, ich finde mein Glück, meine Befriedigung, meine Freude in dem Andern und der Andere in mir. Keiner von den Liebenden ist dem Andern eine Schranke mehr. Jeder greift über den Andern über, jeder findet sich selbst in dem Andern. Sie sind wohl noch von einander unterschieden, sie sind zwei Persönlichkeiten, aber sie sind zusammengegangen in Ein Wesen. Keins ist mehr für sich, sondern nur in dem Andern und durch das Andere. Der Andere, den ich liebe, ist mir kein bloßes Object mehr, keine Schranke, kein Ende meiner Persönlichkeit, sondern die Erfüllung meines Wesens, die Erweiterung und Ergänzung meines Daseyns. Die Liebe ist ein Sichwiederfinden in dem Andern, meine Persönlichkeit findet in dem Geliebten ihre Darstellung und Realität. Sie ist also eine Realisirung der Freiheit. Es ist der auf die andre Person angewandte und an ihr zur Ausführung gebrachte Begriff der Freiheit. Freiheit im Allgemeinen ist Beisichseyn in dem Andern, ein bestimmter Fall dieses Freiheitsbegriffes ist die Liebe. In der Liebe bin ich in dem Andern bei mir. Der Andere ist für mich kein Andres mehr, sondern die Fülle meines eignen Wesens. Ich finde in dem Andern mich selbst, ich liebe in dem Andern mich selbst, ich fühle mich in ihm befriedigt und einheimisch. Bevor ich den Menschen liebe, so ist er mir noch ein Anderes, ein Object, in der Liebe wird die Schranke, die mich von ihm als einem Objecte trennt, aufgehoben, ich gehe mit ihm zusammen, ich einige mich ihm. Das ist aber sich realisirende Freiheit. Die Beziehung auf sich selbst, dieses Beisichseyn, was der Mensch seinem Wesen nach ist, was er als Selbstbewußtseyn ist, das bewährt sich in der Liebe in Bezug auf die andere Person. Was in dem Selbstbewußtseyn noch ein bloß Inneres ist, daß äußert sich in der Liebe. — Darum ist nur ein selbstbewußtes Wesen der Liebe fähig und der Liebe bedürftig, weil nur ein selbstbewußtes Wesen diese Beziehung auf sich selbst ist, die sich in der Liebe bethä-

tigt. Die Thiere begatten sich wohl, aber sie lieben sich nicht, ebenso gewöhnt sich wohl ein Thier an einen Menschen und hängt ihm an, aber es kann den Menschen nicht lieben, eben so wenig kann ein Mensch ein Thier lieben und ebenso wenig einen Menschen wie ein Thier, oder er sinkt in thierische Rohheit herunter. Die Liebe ist das Freiheitsband zwischen selbstbewußten Wesen. Sie modificirt sich wohl mannigfaltig und zeigt die Fülle ihres Wesens und die Unendlichkeit ihrer Macht und Kraft in der Menge der Verhältnisse, in denen sie sich unter Menschen darstellt. Anders ist das Verhältniß des Bräutigams und der Braut, als zwischen Eheleuten, anders verhält sich der Bruder zur Schwester als der Vater zur Tochter, anders ist die Freundschaft. Allen liegt der Begriff der Liebe zu Grunde und der allgemeine Begriff der Liebe besondert sich in diesen und vielen andern Verhältnissen, aber die absolute Grundlage aller dieser Verhältnisse ist die Beziehung des selbstbewußten Wesens auf sich selbst. Ich bin ein selbstbewußtes Wesen und der andere Mensch ist auch ein selbstbewußtes Wesen und so ist er dasselbe, was ich selbst bin und ich bin, was er ist. Ich finde in ihm mich selbst und er sich in mir, ich bin in ihm bei mir selbst, in ihm bin ich in mir, er ist wohl ein Object von mir, aber das Object ist dasselbe, was ich bin, was meine Ehre, mein Glück, mein Vorzug ist, das ist auch seine Ehre, sein Glück, sein Vorzug. Und dieses Glück, Ehre, Vorzug ist das Selbstbewußtseyn. Wäre der Andere nicht Selbstbewußtseyn, ich könnte ihn nicht lieben, und andrerseits reicht die Voraussetzung, daß einer Selbstbewußtseyn ist, hin, um ihn zu lieben. Das ist der reine Begriff der Menschenliebe, ich kann und soll einen andern lieben, weil er Mensch ist d. h. weil er ein freies, selbstbewußtes Wesen ist. Dieser reine Begriff der Liebe ist der Menschheit erst durch Christum eröffnet worden und das hängt damit zusammen oder ist vielmehr dasselbe, daß das Christenthum Gott als Geist faßt und den Menschen als Gottes Ebenbild, d. h. auch als Geist, als freies, sich auf sich

beziehendes, sich zum Gegenstande habendes, in dem Andern bei sich selbst seyendes Wesen.

Der ist ein vollkommner Christ, der den Menschen schlechthin liebt, weil er Mensch ist, der den Andern liebt, weil er selbstbewußt ist, denn er hat diese reine Kategorie der Freiheit ergriffen, er liebt die Freiheit schlechthin unabhängig von allen ihren einzelnen Bestimmtheiten, besonders unabhängig von allen sinnlichen Bestimmtheiten. In einem solchen Menschen, der nicht nur diesen oder jenen Menschen liebt wegen besonderer Qualitäten, sondern alle Menschen, den Menschen schlechthin wegen seiner Grundqualität, daß er Freiheit ist, der Mensch ist wirklich frei, in ihm ist die Freiheit selbst nicht eine einzelne Laune, sondern Grundbestimmung des ganzen Wesens geworden.

Wie sehr Erkenntniß der Wahrheit und die Liebe Acte der Freiheit sind, sieht man denn auch aus der Harmonie des Daseyns, in die sie den Geist versetzen. Nichts ist in der Welt, was die menschliche Seele friedevoll, klar, frei, selig, ruhig, durch und durch harmonisch macht und sie mit einer Fülle der Freude erfüllt, als die Erkenntniß der Wahrheit und die Liebe und ihre Uebung. In ihnen verhalte ich mich meinem Wesen gemäß. In der Liebe und in der Erkenntniß erhebe ich mich über die harte Naturnothwendigkeit, ein bloßes Individuum zu seyn, ich dringe empor über Natur, Raum, Zeit und Endlichkeit und erhebe mich in das Reich der ewigen Freiheit, in das Reich Gottes. Die Liebe aber ist mit dieser Seligkeit und Freude und die Erkenntniß mit dieser Klarheit und Heiterkeit, beide mit dieser Freiheit und Harmonie des Lebens verbunden, weil sie beide nichts anderes sind als die thätige Freiheit selbst, als Realität der Freiheit, als Aeußerungen des Wesens der Freiheit, in dem Andern bei sich selbst zu seyn und in dem Andern sich zu sich selbst zu verhalten. —

Es liegt in diesem Begriffe der Freiheit „in dem Andern bei sich zu seyn" unmittelbar die Folgerung, daß die

Freiheit nur als absolut real gedacht werden kann. Eine Freiheit, die nur ideell wäre und nicht alle Realität in sich faßte, wäre keine Freiheit. Denn eine solche Freiheit, die etwas Reales sich gegenüber hätte oder nicht alles Reale in sich hätte, wäre nur eine Seite des Gegensatzes, nicht das volle unendliche Leben, sie hätte an dem Andern, das sie nicht in sich hätte, ihre Schranke, sie wäre also in dem Andern nicht bei sich, sondern bei einem Andern, bei einem Objecte, d. h. sie widerspräche dem Begriffe der Freiheit, in dem Andern nicht bei einem Andern, sondern bei sich selbst zu seyn, sie wäre also keine Freiheit. Die Freiheit kann also ihrem eigenen Begriffe zu Folge nur als absolut reale, als absolut realisirte gedacht werden. In ihrem eigenen Begriffe liegt ihre absolute Realität. Sie kann nur gedacht werden als unendliche Wirklichkeit. Hätte sie irgend ein Ende, sey es ein Ende im Raum oder ein Ende in der Zeit — ein Anfang oder ein Ende — oder ein ideelles Ende, ein Ende im Gedanken, im Bewußtseyn, so begänne in diesem Ende ein Anderes, als sie selbst ist, sie wäre endlich, hätte eine Schranke, ein Anderes, das sie nicht selbst wäre, hörte also auf Freiheit zu seyn. Es ist also klar, daß die Freiheit ihrem Begriffe nach nur als eine absolut reale, alle Realität in sich fassende und hervorbringende, als absolut realisirte, als unendliche, als absolut schrankenlose gedacht werden kann. Der Gedanke der Freiheit involvirt unmittelbar ihre unendliche Realität. Darum aber existirt die Freiheit ihrem unendlichen Begriffe nach nicht im einzelnen Menschen als solchen. Der Mensch ist im Selbstbewußtseyn frei, weil er im Selbstbewußtseyn in sich ist, bei sich ist, sich zu sich selbst verhält, sich selbst zum Gegenstande hat, aber er ist frei nur in sich. Das Selbstbewußtseyn ist nur erst der reine Begriff der Freiheit und eben weil dieser reine Begriff sich selbst widerspricht ohne unendliche Realität, weil die Freiheit als eine blos innerliche aufhört zu seyn, was sie heißt, daher eben entsteht im Menschen der unendliche

Trieb nach Freiheit. Der innerliche Begriff der Freiheit drängt sich nach Offenbarung, weil er erst dadurch sich selbst entspricht. Daher kommt der unendliche Trieb in jedem Menschen nach Freiheit, jeder sucht diese innere Unendlichkeit der Freiheit, die Unendlichkeit des Selbstbewußtseyns zu einer realen Unendlichkeit zu erheben, er sucht das innere Selbstbewußtseyn zu einem unendlichen Selbstbewußtseyn zu machen.

Daraus entspringt die geistige Thätigkeit des Menschen, eine Thätigkeit, die ihn nie ruhen und rasten läßt. Daher kommen, wie ich das oben weiter ausgeführt habe, die Liebe, die Erkenntniß, daher alle andere höhere geistige, den Menschen adelnde, erhebende und in das reine Gebiet der Unendlichkeit versetzende Thätigkeiten. In jeder solchen Thätigkeit, in welcher der Mensch über sich, seine Subjectivität, sein subjectives Selbstbewußtseyn hinausgeht und sich mit einem Gegenstande so zusammenschließt, daß er sich in dem Objecte findet und das Object in sich, in allen solchen Thätigkeiten gewinnt der Begriff der Freiheit in ihm Realität, in solchen Momenten tritt der unendliche göttliche, lebendige Begriff der Freiheit in dem Menschen, dem diese Thätigkeit angehört oder vielmehr der dieser Thätigkeit angehört, in Existenz. Das sind die wahrhaft göttlichen, ewigen, unendlichen Momente des menschlichen Daseyns, weil in ihnen der Begriff der Freiheit sich realisirt. Aber die Arbeit beginnt immer wieder vom Frischen. Kaum habe ich mir ein Object assimilirt oder mich ihm, so liegt unmittelbar eine andre Welt von Objecten vor mir. Kaum habe ich die Freiheit errungen, so sehe ich sogleich, daß sie doch auch noch zu erringen bleibt.

Der Mensch hebt fortwährend die Schranken der Endlichkeit, die ihm als einem Individuum gestellt sind, auf in der Erkenntniß, in der Liebe, in jeder selbstlosen Thätigkeit, und macht sich in diesen ewigen Acten und Thätigkeiten frei; aber immer erzeugt sich diese Schranke von Neuem und je mehr er erkennt, desto größer erscheint ihm das Gebiet des Unerkannten, je mehr er liebt, desto schwächer findet er seine

Liebe, je mehr er thätig ist, desto mehr sieht er, daß doch alle seine Thätigkeit so gering, so im Ganzen verschwindend ist. Ich verfalle den Augenblick, daß ich aufhöre mich der unendlichen Thätigkeit des Erkennens, des Liebens, des Dichtens und Trachtens hinzugeben, in die tiefste Unfreiheit, Freiheit ist für den Menschen nur in den genannten göttlichen Prozessen. Aber dem Menschen bleibt doch trotz dem die Freiheit auch nie unvollendet. Die Befreiung ist für mich, so lange ich wenigstens in den Schranken des räumlichen und zeitlichen Daseyns stehe, eine fortgehende, sich ewig wiederholende, sich immer fortsetzende. Die Objectivität bleibt, so sehr ich sie aufhebe, die Schranke erzeugt sich von Neuem, so sehr ich sie vernichte. Mit andern Worten: die Freiheit bleibt in dem einzelnen Menschen ein Postulat der Vernunft. Es ist eine Forderung, die zwar in Einem fort erfüllt wird, aber doch auch in Einem fort eine bloße Forderung bleibt. Ja es scheint, als wenn mit dem zunehmenden Alter die Forderung der Freiheit größer würde, als ihre Realität. Ich finde mich beschränkt und hebe die Schranke auf und mache mich durch die Aufhebung der Schranke frei und unendlich, doch gleich bin ich wieder beschränkt und ich arbeite von Neuem, mich in dem Andern zu finden, so geht es fort bis in das Unendliche. Es zeigt sich hier der unendliche Prozeß, die schlechte Unendlichkeit, und wollte der Mensch hierbei stehen bleiben, so würde er das Leben wirklich überdrüssig bekommen, es müßte ihn wahrhaft unfrei machen, daß die Freiheit, so sehr sie von Stufe zu Stufe realisirt wird, doch ewig nicht realisirt bleibt. Es kommt in diesem unendlichen Prozesse des Lebens, der Thätigkeit, des Erkennens des Menschen eben so sehr seine Unfreiheit als seine Freiheit zu Tage, es offenbart sich hier eben so sehr die Nichtrealität der Freiheit als ihre Realität und der Wechsel der Freiheit und der Unfreiheit.

So sehr ich aber in diesem Wechsel zwischen dem Freien und dem Unfreien, zwischen dem Endlichen und Unendlichen, der Schranke und der Aufhebung der Schranke mich bewege,

so sehr habe ich das Bewußtseyn, daß der Wechsel zwischen dem Freien und dem Unfreien nicht die absolute Freiheit ist. Ich habe dieses Bewußtseyn kraft meines Selbstbewußtseyns, in welchem die reine Beziehung auf sich, dieses klare Beisichseyn in dem Andern, die Freiheit innerlich existirt. Darum werde ich kraft meiner eignen Bestimmung zur Freiheit, kraft meiner eignen ewigen Natur über diesen Wechsel hinausgetrieben in ein Gebiet, wo kein Wechsel statt findet, kein Leid, kein Geschrei, kein Werden, keine Sehnsucht, kein Streben, in das Gebiet der wahrhaften Unendlichkeit, der vollkommnen Freiheit, der unendlichen Liebe, der absoluten Freude und ewigen Genugsamkeit, aus dem Gebiete des endlichen Geistes in das des unendlichen, des wahrhaft unendlichen, alle Realität in sich befassenden, aus sich erzeugenden, sich in ihr nur auf sich beziehenden Wesens, aus dem Gebiete der menschlichen Geschichte in das Gebiet der Ewigkeit Gottes. —

„Wahrhaftiges Leben und wahrhafte Selbständigkeit, unendliche Freiheit und selbstgenügende Seligkeit ist nur in Gott. Der mit dem Odem seines Mundes uns belebt, ist ein Genügen in sich selbst und hat das Leben aus sich: was wir sind, sind wir durch unser Verhältniß zu ihm; in ihm sich zu fühlen ist Seligkeit, dieses Gefühls zu entbehren, ist Schmerzgefühl. Denn Gott ist das universelle Selbst, das allgemeine Selbst, das nie gegen Anderes als Object sich verhält, die allgemeine Persönlichkeit, die sich Allem mittheilt, der allgemeine Geist, der Alles in sich umfaßt. Der Mensch aber hat nur Theil an dieser Genugsamkeit, so fern er in Gott sich verhält, er denkt unendliche göttliche Gedanken, wenn er sich so in Gott verhält, wie Gott sich in sich selbst verhält, als der Gedanke seiner selbst.“ —

Gott ist der absolut Freie, die absolute Freiheit, und der Mensch ist nur frei, wenn er von sich und allem Menschlichen absieht, sich über alles Zeitliche, Endliche, Menschliche erhebt und Gott denkt, dann denkt er die Freiheit und ist selbst frei. Die Bibel gibt von Gott mehrere Bestimmun-

gen, die alle der volle Ausdruck seines ewigen unendlichen Wesens sind, sie kehren aber alle in die Eine zurück, daß Gott die absolute Freiheit ist, das absolute in dem Andern bei sich selbst seyende, sich in dem Andern auf sich beziehende Wesen. Was das Christenthum auch von Gott sagt, Alles kömmt auf das Eine zurück, daß Gott das ewig in sich selbst zurückkehrende, ewig bei sich seyende, ewig zu sich selbst sich verhaltende, ewig sich selbst zum Gegenstand habende, in dem Andern ewig sich selbst wissende, sich selbst habende, sich selbst setzende d. h. das unendlich freie Wesen ist.

Gott ist der Schöpfer Himmels und der Erden, d. h. alles Wirkliche ist nur aus ihm, nur die Realität seines Willens, die Darstellung seiner Vernunft. Er ist Erlöser, er läßt die Geister, die sich von ihm getrennt haben, nicht außer sich, er führt sie ewig zu sich selbst zurück und zeigt sich in der ewigen Erlösung als der ewig in sich selbst Befriedigte, Versöhnte, der also außer sich nichts Unbefriedigtes, nichts Unversöhntes dulden kann und duldet.

Gott ist der Allgegenwärtige, der absolut Gegenwärtige, d. h. es ist nichts außer ihm, nichts ist ihm ein bloßes Object, sondern Alles ist in ihm und er ist in Allem, in ihm leben, weben und sind wir und er lebt und webt und ist in uns Allen und ist doch ewig nur in sich.

Gott ist die Liebe. Auch diese vollkommne und trostreiche, friedegebende und erlösende Bestimmung Gottes ist in jener enthalten, daß er absolute Freiheit ist. Gott ist die Liebe, weil er sich selbst in einem Andern, dem Gottmenschen, zum ewigen Gegenstande seines Wohlgefallens hat und in dem ewigen Gegenstande seiner in sich ist, sich zu sich selbst verhält, sich selbst erkennt, an dem ewigen Gegenstande seiner Liebe sich an sich selbst freut, sich selbst dargestellt sieht. Gott ist die Liebe, weil er einen absolut vollkommnen Gegenstand hat und in diesem sich selbst hat, kennt, in diesem in sich selbst ist, mit diesem absolut Eins ist im Geist der Liebe — Gott ist als Liebe dreieinig! Subject der Liebe — Vater, Ob-

ject der Liebe — Sohn und doch sowohl Subject als Object und weder Subject noch Object, keins von Allem und Alles in Allem — Geist.

Zu diesen und andern Bestimmungen, die doch nur Ein und dieselbe Bestimmung sind, kann nur noch diese hinzugefügt werden: Gott ist die absolute Freiheit und indem der Mensch also so sehnsüchtig die Freiheit sucht, so sucht er Gott und indem er sie findet, so findet er Gott und indem er frei ist, so ist er in Gott und Gott ist in ihm, und er suchet die Freiheit und findet sie und ist frei, weil er die absolute Bestimmung hat, Eins zu seyn mit Gott und begriffen zu seyn in Gott, dem ewig und vollkommen realisirten Begriffe der Freiheit.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Halle, gedruckt bei Wilhelm Plötz.

Zettler

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Deinhardt, Johann Heinrich,

Beiträge zur religiösen Erkenntniß

Hamburg ; Gotha 1844

Ph.pr. 328 m
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10040266-3